الفقه الإسلامي

بين

المثالية والواقعية

الدكتور

الشيخ محمد مصطفى شلبي

استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية

بجامعتي الاسكندرية وبيروت العربية

١٩٨٢





الفقه الإسلامي

بين

المثالية والواقعية

الفقه الإسلامي

بين

المثالية والواقعية

الدكتور

الشيخ محمد مصطفى شلبي

استاذ ورئيس قسم الشريعة الاسلامية

بجامعتي الاسكندرية وبيروت العربية

١٩٨٢

الدار الجامعية

للطباعة والنشر

بيروت. ص. ب: ٩٢٢٢



الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ليخرج الناس من الظلمات إلى النور فيه شريعة كاملة مرتضاه، من تمسك بها وسار على دربها هدى إلى صراط مستقيم، ومن حاد عنها أو التوى بها كان من الضالين.

والصلاة والسلام على خاتم النبيين. المبلغ عن الله، والمبين للناس ما نزل إليهم امتثالاً لأمر مولاه، ففتح بذلك البيان أبواب الفقه أمام مجتهدي هذه الأمة حتى غدا ـ بحق ـ إمام المجتهدين، وسيد الفقهاء أجمعين. صل اللهم عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على هديهم إلى يوم الدين.

وبعد. فقد قضيت بعد تخرجي سنوات مدرساً في كلية الشريعة بالأزهر ما كنت أشعر فيها بغربة لأنها البيئة التي تعلمت فيها والتي تخصصت في دراسة الشريعة، فليس فيها غريب عنها، ولما طلبت للتدريس بالجامعة لبيت الطلب، وقمت بالتدريس في كلية حقوق القاهرة عاماً كاملاً مع تدريسي بكليتي الأصلية، عينت بعده أستاذاً مساعداً بقسم الشريعة في كلية حقوق الأسكندرية، وهناك وجدت بيئة أخرى. وجدت الشريعة محصورة في نطاق ضيق يحيط بها القانون بفروعه، ولكل فرع فقهاؤه، ووجدتني شبه وحيد بين هؤلاء، فأحسست بغربة موحشة، هممت أن أقطعها بالعودة إلى كليتي الأولى، لولا أنني تذكرت قول رسول الله ﷺ «بدأ الاسلام غريباً كما بدا فطوبى للغرباء» فحمدت الله وقلت: يكفيني دعاء رسول الله ﷺ، وشرعت في أداء

رسالتي الجديدة، فأعطيتها كل ما وسعني من جَهد لأجعل من هذا النطاق المحدود للشريعة شيئاً جديداً يقف على قدم المساواة مع ما يدرس معه من فروع القانون.

وبعد أن تحقق لي ما أردت - بعون الله - بدأت المتاعب تطل من جديد حينما وجدت في كتب القانون التي تدرس للطلاب طعوناً موجهة إلى الفقه الإسلامي في عبارات مقنعة ألبسوها ثوب الأصلاح، وجدتهم ينادون بتقنين أحكام الأحوال الشخصية وهي البقية الباقية التي يطبق فيها شريعة الله متذرعين بسد النقص في قانونهم المدني تتبعت ما كتبوه فوجدتها مسألة قديمة تكاد تتفق عليها كلمتهم،

ومع اتفاقهم على هذا المطلب كانوا مختلفين في المصدر الذي يستمد منه هذا التقنين، فمن مصرح باستقائه من أحكام الشريعة وفيها الغناء لذلك.

ومن ذاهب إلى أنه لا مانع من أن يكون مصدره الشريعة.

ومن مُغفل لهذا التصريح، وكأنه يريد إلحاقها بسابقتها وهي الأحوال العينية ليكون مصدر الكل سواء، وليت هذا الفريق وقف عند حد الأغفال، بل تجاوزه إلى نقل الطعون المستوردة في أحكام الشريعة في موضع آخر فيصفونها مرة بأنها غير واقعية، لأنها أحكام مثالية لا تتفق مع الواقع، وأخرى بأنها قواعد أخلاقية لا تلتقي مع قواعد القانون لاختلافها في الغاية وفي نطاق تطبيق كل منهما، وثالثة بأنها شريعة جامدة لا تساير العصر لقفل باب الاجتهاد فيها.

فلما قرأت ذلك كله وسمعته من كاتبيه هالني الأمر وأحزنني ووجدت من الواجب عليّ أن أصحح هذه المفاهيم الخاطئة التي تسربت إلى الكاتبين عندنا مما يكتبه كتاب أجانب يجهلون حقيقة هذه الشريعة فكتبت بحثاً بعنوان «الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية» نشر في مجلة كلية الحقوق جامعة الإسكندرية

بالعددين الأول والثاني من سنتها التاسعة ١٩٦٠/٥٩ ومن يوم نشره صار مرجعاً للكتاب حتى ظن كثير من الناس أنه كتاب فتوالت عليّ الأسئلة: أين يوجد كتابك هذا؟

وها هو ذا أقدمه من جديد للقراء طلاب المعرفة في كل مكان بصورته الأولى مع بعض الزيادات، وقد رتبته على تمهيد، ومقدمة، ومقصد، وخاتمة.

فالتمهيد في بيان السبب الباعث على الكتابة في هذا الموضوع.

والمقدمة في بيان معنى الواقعية والمثالية، وموقف القوانين الوضعية منهما.

والمقصد في واقعية الفقه الإسلامي وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: في حصر شبه النافين لواقعيته وإبطالها.

والمطلب الثاني: في بيان طبيعة الفقه الإسلامي وأثر مصادره في تحقيق واقعيته.

والمطلب الثالث: في طريقة الانتفاع بهذا الفقه، ودفع بعض الشبه التي أثيرت حول تطبيقه في هذا العصر.

والخاتمة: في فقه المذاهب المدون ومدى تطبيقه على ما جد من معاملات.

والله أسأل أن يجعله من العلم النافع خالصاً لوجهه الكريم كي يكون عملي موصولاً وعليه سبحانه قصد السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

بيروت في ربيع الأول ١٤٠٢ هـ
يناير (كانون الثاني) ١٩٨٢ م

المؤلف
محمد مصطفى شلبي

تمهيد:

فكرة تطوف في رؤوس رجال القانون من زمن بعيد، ظلت مجرد فكرة وأمنية تجول في النفس فترة من الزمن حتى خرجت بعدها على هيئة مطلب ورجاء في المحاضرات حيناً، وفي المقالات حيناً آخر، ثم في كتب القانون أخيراً. هي فكرة توحيد القوانين، أو بتعبير أدق. فكرة تكميل القانون المدني بادماج الأحوال الشخصية بعد تقنينها فيه، ليصبح شاملاً للأحوال العينية والشخصية على السواء.

بدأ هذا الطلب مع المطالبة بتنقيح القانون المدني ـ تقريباً ـ حيث نادى الدكتور السنهوري بذلك في مقالاته بمجلة القانون والاقتصاد، وفي محاضراته مع اشارات في كتبه.

ولقد كان واضحاً في مطلبه عندما دل على مصدر ذلك التقنين فقال:

« ولا نقصد بهذا أن ننقل تشريع الأحوال الشخصية من التشريعات الغربية، بل يجب أن يكون تشريعنا في هذه المسائل منقولاً من الشريعة الاسلامية مع جعله ملائماً لأن يطبق على غير المسلمين من المصريين، فيكون لنا بذلك تشريع عام في الأحوال الشخصية يخضع له جميع المصريين مع احترام العقائد الدينية، وعدم المساس بها، فنحن اذن لا نريد بادماج الأحوال الشخصية في القانون المدني أن ننتقص من سلطان الشريعة الاسلامية، بل على العكس من

ذلك، نحن نحب امتداد هذا السلطان إلى دائرة المعاملات نفسها ».

ثم أبان أن تقنين الشريعة أمر ممكن، بل وجد فعلاً في تركيا، وفي مصر في المجلة العدلية، وفي كتب قدري باشا، وما صدر من قوانين لبعض أحكام الأحوال الشخصية مدرجاً في لائحة المحاكم الشرعية أو منفصلاً عنها.

وتبعه في ذلك كثير ممن كتب في القانون بحثاً وشرحاً. نذكر منهم الدكتور حسن بغدادي[1] الذي طالب بتقنين الأحوال الشخصية مقترحاً أن تكون الشريعة الاسلامية مصدراً لهذا التقنين، ولكن من غير أن يتحمس لهذا الاقتراح كما فعل الدكتور السنهوري صاحب الفكرة.

ويقيني أن الدكتور السنهوري قال ذلك عن اقتناع ـ بعد دراسة طويلة ـ بدليل أنه يشيد بالشريعة وما فيها من كنوز في كل مناسبة، ويطالب في احدى محاضراته[2] بوجوب الرجوع إليها وعدم اغفالها كمصدر خصب للتقنين العصري فيقول:

« وإني زعيم لكم بأن تجدوا في ذخائر الشريعة الاسلامية من المبادىء والنظريات ما لا يقل في رقي الصياغة، وفي أحكام الصنعة عن أحدث المبادىء والنظريات وأكثرها تقدماً في الفقه الغربي ».

ثم ختمها بقوله:

« فالشريعة الاسلامية كما رأيتم مصدر خصب لتشريع يوضع لبلاد شرقية عربية ».

والدكتور محمد عرفة يقول[3] ـ بعد أن تكلم عن الغاء المحاكم الشرعية ـ : وعندنا أن الاصلاح لا يكون تاماً إلا باصدار قانون موحد يحكم المنازعات

---

(١) مجلة الحقوق. السنة السابعة. العددان الأول والثاني ص٩٩ وما بعدها.

(٢) ألقيت في قاعة يورت التذكارية، ونشرتها الأهرام في أول يناير سنة ١٩٣٧.

(٣) مبادىء العلوم القانونية ص١١٤.

بالأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين من المصريين، ولا بأس عندنا من أن نستقى أحكام هذا القانون من مبادىء الشريعة الاسلامية وغيرها من الشرائع الطائفية في نطاق النظام العام، وبذلك وحده يقضى على عيب تعدد القوانين بعد القضاء على عيب تعدد جهات القضاء.

وزميلنا الدكتور حسن كيره يطالب - في حماس - بتحقيق هذه الفكرة[1] فيقول في مقدمة كتابه الحقوق العينية الأصلية[2]:

« الأصل أن القانون المدني يعرض لأنواع الحقوق المختلفة، غير أن المشرع المصري قد اضطر منذ أول تقنين مدني أصدره في أوائل الربع الأخير من القرن الماضي إلى الخروج على هذا النهج السوي نظراً إلى ظروف خاصة، وعادات وتقاليد موروثة قضت بربط مسائل الأحوال الشخصية بالدين والملّة مما استتبع استبعادها من نطاق هذا التقنين أمام تعدد القواعد القانونية التي تحكمها بتعدد الأديان والملل السائدة في مصر، واقتصادر هذا التقنين كقاعدة عامة على الحقوق التي تتعلق بروابط الأحوال العينية أي بالمعاملات المالية وحدها، ولم يتغير الحال في التقنين المدني المصري الجديد رغم طول الفترة التي مضت بين التقنينين، وما شهدته من تطور كبير متواصل في المجتمع

---

(١) ونحن نؤيد فكرة التقنين ونضم صوتنا إلى صوتهم في المطالبة بذلك، ونقول: إن التفرقة لا مبرر لها، فتقنين الأحوال العينية دون الشخصية عمل ناقص، ولكن على وجه آخر، على أن ترد الأمور إلى نصابها، على أن نعود بتشريعنا الجديد الكامل إلى الشريعة التي سادت الشرق كله قروناً طويلة، وأثبتت صلاحيتها في كل حين، ونرد قوانين الغرب إلى أصحابها في بلادها لنتخلص من أثر بغيض من آثار الاحتلال، وحينذاك تتجرد شخصيتنا من ذلك الطلاء الأجنبي الذي شوه جمالها قرابة الثمانين عاماً، فيكمل استقلالنا، ويتحقق لنا سبب عظيم من أسباب الوحدة التي ننشدها.

(٢) جـ ١ ص ٥ وهامشها.

المصري، إذ ما يزال للتقاليد سلطان قوي غير منكور».

ثم يعلق على ذلك بقول:

«لعل في اقدام المشرع المصري أخيراً على توحيد الاختصاص القضائي في مسائل الأحوال الشخصية ما يبشر بقرب استكماله للاصلاح المنشود من توحيد القانون في هذه المسائل دون نظر إلى اختلاف العقائد الدينية، بحيث يصبح التقنين المدني المصري ـ كسائر مثيلاته من التقنينات ـ شاملاً لمسائل الأحوال الشخصية والعينية على السواء».

ويقرر مثل ذلك شارحاً له في كتابه أصول القانون[1].

بهذه الصراحة التامة يطلب تقنين الأحوال الشخصية ليكمل القانون غير أنه لم يعرض لبيان مصدر ذلك التقنين الجديد كما عرض سابقوه، ولعله تركه لاختيار المشرع حينما يعزم على التنفيذ بعد أن كشف عن رأيه في الشريعة الاسلامية في مواضع مختلفة من كتابيه «المدخل» و«أصول القانون» كشف عنه بطريق التصريح مرة، وبطريق الإيماء مرة أخرى[2] مما سيأتي توضيحه في موضعه من هذا البحث.

فأنت ترى أن هذه الفكرة قامت في أصلها على أمرين: أولهما ـ المطالبة بتقنين الأحوال الشخصية تقنيناً عاماً يخضع له جميع المصريين على السواء لا فرق بين مسلم وغيره. وثانيهما ـ الارشاد إلى المصدر الذي يرجع إليه. وأن

---

(١) ص٢٩٣ وما بعدها.

(٢) وفيما أعتقد أن الزميل الفاضل لو درس الشريعة بهذه العقلية المنظمة وأخلص لها ـ كما أخلص لدراسته القوانين الأخرى ـ لرجع عن رأيه، ولأشرع قلمه للاشادة بتلك الشريعة، بل ولتزعم المناداة بالرجوع إليها في وسط شباب رجال القانون.

الاتفاق قائم على الأمر الأول، وأن ثمة اختلافاً بينهم في الثاني، فقد بدأ بالمطالبة بجعل الشريعة مصدره الوحيد مطالبة صريحة مع الاعتراف بكفايتها لذلك، ثم فتر الطلب عند البعض، فاقتصر على رفع المانع من طريقه أو رفع البأس، ثم آل الأمر إلى اغفاله مع التعريض بعدم صلاحية الشريعة لذلك بوضعها الحالي.

ومن يدري لعل الأيام تأتينا باقتراح أكثر صراحة يطلب صاحبه جعل مصدر التقنين التشريعات الأجنبية، حتى يلتئم التقنين كله برجوعه إلى أصل واحد.

لهذا ولما وجدته عند قراءتي في كتب أصول القانون من تعابير عديدة تصف أحكام الشريعة الاسلامية بأنها أحكام خلقية[1] دينية جاءت - فيما أظن - تقليداً لما شاع عند رجال القانون الغربيين. الأمر الذي يجعلها في نظر الناس، - وبخاصة طلاب الحقوق - غير صالحة للتقنين، لأنها لا تتلاءم مع واقعهم الذي يعيشون فيه.

لهذا وذاك اتجه تفكيري إلى معاودة البحث في واقعية فقه هذه الشريعة وقانونها، لأثبت للناس من جديد أنه فقه واقعي يلائم الحياة ويسير معها. مهما تقلب الزمن وتجددت الأحداث لا يعادي مدنية، ولا ينفر من الجديد لأنه جديد، فيه من المرونة واليسر ما لا يقل عن أحدث القوانين وأرقاها إن لم يفقها كلها في ذلك.

وجعلت عنوان البحث «الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية».

---

(١) جاء في المدخل للدكتور كيرة ص١٩، وأصول القانون ص٣٨. إن القانون ينزل عن بعض المثل الأخلاقية كما يفعل حين يحمي الحيازة حتى في مواجهة المالك الفعلي، وحين يرخص للمدين في الامتناع عن الوفاء إذا انقضى الدين بالتقادم، وحين يبيح الأقراض بفائدة أي التعامل بالربا. فالقانون إذن يظل قاصراً عن الأخلاق في تحقيق العدل وإن كان يفوقها في تحقيق النفع.

وفي ص٢١ يقول: **فيحلل القانون بعض ما تحرمه الأخلاق كالربا.**

مقدمة

معنى الواقعية:

الواقعية مأخوذة من الواقع، وهو في عرف الناس يراد به «سلوك الأفراد والجماعات» فهل معنى واقعية القانون أنه يخضع لهذا الواقع في كل شيء، ويسايره في جميع اتجاهاته ويحقق رغباته.

أم أن القانون هو الذي يخضع الواقع ويتحكم فيه، فيبيح منه أشياء، ويحرم أخرى، ولكنه لا يقف جامداً على ما جاءت به نصوصه، بل يسير في ركب الحياة ويتطور معها؟

معنيان[1] للواقعية يهوى بعض الناس أولها، ويشتهي أن لو خضعت كل القوانين ـ سماوية كانت أم وضعية ـ لواقعهم ولو كان فاسداً، وهم قوم إباحيون، يريدون التحلل من كل قيد، فيسيرون وراء أهوائهم لإشباع رغباتهم.

ويتجه آخرون إليها بالمعنى الثاني، ويثبتونها لقوانينهم الوضعية، ويسلبون الفقه الإسلامي حظه منها قائلين: إنه فقه مثالي متأثر بعنصري الخلق والدين، ومن ثم وصفوه تارة بأنه أحكام خلقية، وأخرى بأنه أحكام دينية، حتى صوروه للناس بأنه فقه جامد لا يتحرك، وإن تحرك ففي دائرة ضيقة،

---

(١) تطلق الواقعية بمعنى آخر في مقابلة الفرضية والتقديرية، فيقال: فقه واقعي، أي أنه يقتصر على بيان أحكام ما يقع من الحوادث. وفقه فرضي تقديري، أي أن الفقهاء يفرضون حوادث ويقدرون وقوعها، ثم يستنبطون لها أحكاماً على ضوء قواعد الفقه وأصوله، وكلا النوعين موجود في الفقه الإسلامي، فقد كان في زمن الرسول ﷺ، وزمن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقهاً واقعياً فقط، ثم صار بعد ذلك فقهاً واقعياً وتقديرياً معاً لما فتح أبو حنيفة باب الفرض والتقدير.

ويخلصون من ذلك إلى أنه لا يساير الزمن، ولا يلائم المدنيات، فلا يصلح للتطبيق الآن.

ومن هنا قيل[1] إن دخول القوانين الغربية في معظم البلاد الشرقية التي تدين بالإسلام يرجع إلى جمود الشريعة الإسلامية بعد إقفال باب الاجتهاد فيها مع تيقظ الوعي في أواخر القرن الماضي في تلك البلاد، وأن تمسك بعض الدول الإسلامية «كالحجاز واليمن» بشريعتهم دون اللجوء إلى القوانين الحديثة راجع إلى ظروف هذه البلاد الخاصة، وهي أنه تعيش في حالة بدائية لا تحتاج معها إلى تجديد.

وأما المثالية: فيريدون بها هنا: ما يقابل الواقعية، وهي عبارة عن مثل عليا من قواعد العدالة صاغها العقل أو نزل بها الوحي بعيدة عن الواقع لا تصلح للتطبيق، وتنحصر مهمتها في التوجيه فقط، ومن هنا جعلوا الفقه الإسلامي فقهاً مثالياً غير صالح للتطبيق لأنه ـ في نظرهم ـ مجموعة أحكام دينية أو خلقية نزل بها الوحي في فترة معينة بعيدة عن الواقع فهو عندهم يشابه القانون الطبيعي الذي تأثر بتعاليم الكنيسة فترة طويلة من حياته. كما سيأتي بيانه.

---

(١) الدكتور كيره في المدخل ص١٥٤، وأصول القانون ص٢٦١، فهو يرجع العدول عن الشريعة واقتباس القوانين الغربية في بعض البلاد الإسلامية، وعدم العدول عنها والتمسك بها في البعض الآخر إلى تقدم الحضارة في الأولى وعدم مسايرة الشريعة لهذا التقدم، وإلى بدائية الحياة في بعض الدول الأخرى. وهذا في نظري سبب ظاهري يخفي وراءه السبب الحقيقي وهو دخول المستعمرين الغربيين في بعض الدول الإسلامية واحتلالها، أو إعلان الوصاية عليها دون البعض الآخر. فالمستعمرون لم ينسوا في يوم من الأيام أن الإسلام يحارب الاستغلال، ويسوي بين الناس جميعاً، ويدعو أبناءه إلى الوحدة وهذه أمور تقف في طريقهم، وتحول بينهم وبين تحقيق أطماعهم، فعملوا جاهدين على تنحية الشريعة وإحلال قوانينهم محلها.

المثالية والواقعية في القوانين الوضعية

وقبل أن نبين ما في الفقه الإسلامي من واقعية، ومع أي الطريقتين يسير نعرض لموقف القوانين الوضعية منها، لتتم المقارنة بينهما في يسر وسهولة، وهذا يضطرنا إلى عرض تاريخي موجز لمسلك رجال القانون في تكوين قواعدهم القانونية فنقول:

لرجال القانون الوضعي في طريقة تكوين قواعدهم ثلاث مدارس، جاءت متدرجة مع الزمن منها مدرستان. كانتا على طرفي نقيض هما المدرسة المثالية، والمدرسة الواقعية. سلكت كل واحدة منهما مسلكاً يضاد مسلك الأخرى ويناقضه ولما لم تسلم واحدة منهما من النقد والتجريح جاءت فئة أخرى وكونت مدرسة ثالثة تجمع بين المثالية والواقعية، وعلى طريقتها استقر الوضع الأخير لتلك القوانين[1].

فالمدرسة المثالية ترجع القاعدة القانونية إلى ما يختاره العقل من المثل العليا دون نظر لواقع المجتمع، وعبرت عن هذا القانون في مبدأ الأمر بالقانون الطبيعي، وزعمت أنه قانون أبدي ثابت صالح لكل زمان ومكان، ومع ذلك فقد دخله التعديل والتغيير، وتشكل بأشكال عديدة.

وفي أثناء موجات التغيير التي لحقته اصطبغ بصبغة دينية في العصور الوسطى في كنف الكنيسة المسيحية حتى صار القانون آنئذ هو ذلك القانون الإلهي الذي يسمو على القانون الوضعي، وحينذاك فُصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وراجت القولة المشهورة «اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» فبعد أن

---

(١) اعتمدنا في تلخيص هذا الموضوع على كتابي المدخل وأصول القانون للدكتور كيره ص١١٧ وما بعدها، وكتاب مبادىء العلوم القانونية للدكتور محمد عرفه.

كان القانون الطبيعي فكرة فلسفية في العصور الأولى صار فكرة دينية في العصور الوسطى، ولما ضعف سلطان الكنيسة وقوى سلطان الدولة أصبح القانون الطبيعي فكرة قانونية تشريعية، وأتيح لها حظ كبير من الذيوع والانتشار في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وفي القرن التاسع عشر هوجم القانون الطبيعي كما هوجمت مدرسته المثالية، وتركز الهجوم على صفة الخلود في هذا القانون، وفيما يلازمه من نزعة فردية مما أدى إلى هجره فترة من الزمان، ثم عادت فكرة إحيائه في أواخر القرن التاسع عشر، فأعيد مجرداً من صفة الخلود، وقصر على صفة القيادة الموجهة الملهمة بقليل من مبادىء العدل المثالية دون أن ينزل إلى التطبيق العملي، وهو ما عبروا عنه **بالقانون الطبيعي ذي المضمون المتغير**، ومع ذلك لم يسلم من النقد والتجريح، فطعنوه بالتناقض، لأن المثل الأعلى الذي يقوم عليه القانون الطبيعي ثابت خالد، فاعترافهم بتغيره يعد تناقضاً منهم.

وأخيراً انتهت فكرة القانون الطبيعي إلى أنه موجه مثالي للعدل لكل القوانين الوضعية، فتلتزم الدولة عند وضع قانونها احترام هذا الموجه لا تحيد عنه، وكما جعل موجهاً للمشرع عند تشريعه جعل موجهاً للقاضي عند تطبيقه إذا لم يجد حلاً للنزاع المعروض عليه في قواعد القانون.

أما المدرسة الواقعية فقد جاءت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، وكانت على النقيض من المدرسة المثالية، لأنها لا تؤمن بما يستنبطه العقل بعيداً عن الواقع حيث إنها تراه ضرباً من الحدس والتخمين، ومن ثم اتجهت إلى إخضاع القانون للواقع المحسوس، فجعلت القاعدة القانونية تقوم على الواقع، وهو وجود تضامن بين الأفراد في المجتمع.

وقد خرج من هذه المدرسة مذهبان: (أولهما) المذهب التاريخي الذي يجعل

القانون من صنع الزمن وتطور التاريخ، فكل أمة من الأمم تخلق قانونها كما تخلق لغتها وتقاليدها.

فالقانون عنده، تعبير جماعي صامت يتكـون على مـر الزمـن، فهـو مـن الأعراف يولد، وعمـل المشرع فيـه ليس إلا تسجيلاً لهذا التعبير الصـامـت وتغييراته المستمرة على مر الزمن.

ولقد نقد هذا المذهب نقداً مراً غدا معه قليل الأنصار رغم ما أدخل عليه من تعديلات.

(وثانيهما) مذهب التضامن الاجتماعي. ويقوم هذا المذهب على أن القاعدة القانونية هي التي يشعر جمهور الأفراد المكونين للجماعة أنها ضرورة ولازمة لصيانة التضامن الاجتماعي، ولا يرضى أن تكون القاعدة القانونية تطبيقاً لأصل أو مثل أعلى كما يدعى أنصار القانون الطبيعي.

ولقد نقد هذا المذهب بأنه يجعل القانون خاضعاً للواقع التجريبي، فالقاعدة القانونية عنده لا تقول: إفعل هذا لأنه خير أو نافع، بل تقول له: إفعل هذا لأنه كائن، وهو إغفال لطبيعة القانون وانكار لوظيفته لأن القانون في حقيقته لا يقر ما هو كائن، وإنما يُقَوّم ما هو كائن تقويماً يقرر به ما ينبغي أن يكون. أي ينتقل من الواقع إلى الواجب، فيجاوز بذلك دائرة المشاهدة والتجربة إلى دائرة العقل والتفكير حيث يمكن التقدير والتقويم.

ومع ما أدخل على هذا المذهب من تعديل بادخال العدل مؤثراً في القاعدة القانونية لم يسلم من النقد، لأنه لم يرد بالعدل، العدل في ذاته كمبدأ أو كمثل أعلى، بل باعتباره شعوراً للجماعة. الأمر الذي يجعل العدل خاضعاً للأفراد فيتأثر بالأهواء.

هاتان المدرستان المتنازعتان قصرت كل واحدة منهما في نظرتها، فصرفت وجهتها إلى ناحية واحدة، فالمدرسة المثالية لا تهتم إلا بالناحية الروحية في

الانسان، فأسرفت حين جعلت القانون مجرد عمل عقلي محض بعيداً عن الحقائق الواقعية في حياة المجتمع.

والمدرسة الواقعية كانت على العكس من ذلك، فقصرت نظرتها على الناحية المادية في الانسان ووجوده المحسوس في المجتمع، فأسرفت بدورها لما جعلت القانون مجرد عمل علمي تجريبي فقط يتبع واقع الحياة بعيداً عن التفكير والعقل.

من أجل هذا الغلو عند كل من المدرستين نادى جماعة من الفقهاء بفكرة تعتبر وسطاً بين الفكرتين. بنى هؤلاء فكرتهم على أن الإنسان ـ الذي يراد القانون له ـ مكون من عنصري المادة والروح، فاعتبار أحدهما دون الآخر يجعل القانون غير ملائم لذلك الإنسان، فينبغي، بل يجب أن يكون مزيجاً من حقائق الحياة الاجتماعية التي تسجلها المشاهدة والتجربة ومن المثل العليا التي يستخلصها العقل مما وراء المحسوس.

على أن القاعدة القانونية التي تحكم سلوك الانسان في المجتمع هي قبل كل شيء قاعدة تقويمية لا يكفي فيها تقرير الواقع من الحياة عن طريق المشاهدة والتجربة، بل يجب أن تجاوز ذلك إلى فرض واجب معين عن طريق تقويم هذا الواقع بالقياس على ما يفرضه العقل من مثل عليا، فالواقع وحده قاصر عن تكوينها.

هذا الاتجاه المزدوج، والجمع بين فقه المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية سار عليه أغلبية فقهاء القانون الوضعي، فالقانون عند هؤلاء ليس عملاً علمياً بحتاً كما تذهب المدرسة الواقعية، ولا هو عمل عقلي تفكيري خالص كما تذهب المدرسة المثالية، ولكنه عمل مزدوج من عمل علمي وعمل عقلي، لأن الواقع وحده لا يكفي، لتسرب الأهواء إليه، فلا بد من تقويم هذا الواقع تقويماً

عقلياً بالقياس على مثل أعلى. هو العدل الذي يفرضه العقل بعيداً عن الأهواء والشهوات.

وعلى هذا استقر الوضع الآن بين رجال القانون، فهم لا يقبلون الواقع بين الناس إلا بعد تقويمه. لذلك نراهم يقسمون العرف إلى صحيح وفاسد، فيقبلون صحيحه ويردون فاسده.

هذا هو موقف القانون الوضعي وفقهائه من الواقعية بمعنييها، فقد نقدوا تسلط الواقع على القانون تسلطاً مطلقاً. نقدوه وجرحوه حتى أغلقوا مدرسته، وتفرق طلابها عنها، ولكنهم لم يهملوا الواقع، بل قبلوه بعد تقويمه وتقديره بميزان أعلى منه بعيداً عن الأهواء والشهوات.

ذلك عرض سريع لتاريخ الواقعية عند رجال القانون. عرضناه بخطواته وما وقع فيها من نزاع طويل، وكيف تطورت حتى وصلت إلى وضعها الأخير لنخلص منه بالنتائج الآتية.

(أولاً) إن القوانين الوضعية على اختلاف ألوانها ولدت ناقصة قلقة غير مستقرة لعدم وجود مصدر ثابت تستقى منه، ولا أدل على ذلك من هذا الاختلاف البين في مصدر تكوين القاعدة القانونية في تلك القرون.

(ثانياً) إن تلك القوانين لم تصل إلى وضعها الأخير إلا بعد كفاح شاق طويل، فقد بدأت بفكرة المثالية المفرطة في الخيال، ثم نازعتها فكرة الواقعية التي لا يكون للقانون معها سلطان، ثم امتزجت الفكرتان على مر الزمن، وخرجت منهما فكرة وسط استقام معها الأمر إلى حد ما.

(ثالثاً) إن فكرة المثالية الممثلة فيما سمي بالقانون الطبيعي لبست ثوباً دينياً[1] في مرحلة من مراحل حياتها على يد الكنيسة المسيحية في القرون

(١) ويؤيد ذلك أن رجال القانون عندما انتقلت إليهم فكرة القانون الطبيعي من أيدي الفلاسفة =

الوسطى لما تبنتها ودافعت عنها لملاءمتها لتعاليمها الدينية، ولعل هذا الأمر يخفي وراءه السر في وصف بعض رجال القانون الفقه الإسلامي بأنه «فقه مثالي» لأنه في نظرهم عبارة عن مجموعة من الأحكام نزلت بها نصوص الوحي في فترة زمنية معينة، بل في بقعة من العالم معينة متأثرة بعنصري الدين والأخلاق. وكثيراً ما حالت هذه النصوص بينه وبين واقع الناس وما تعارفوا عليه.

ومن ثم يكون عبارة عن مثل عليا. ليس بينه وبين الواقع صلة، فلا يصلح للعمل به.

(رابعاً) إن الوضع الذي انتهى إليه رجال القانون بعد ذلك الجهاد الطويل من اعتبار الواقع بعد تقويمه وتقديره بميزان العدل ليس أمراً جديداً بل هو في شريعة الله قديم. حيث قرره الإسلام من أول أمره، وسار عليه فقهاؤه إلى الآن. فهو لم يكن مثالياً بالمعنى الذي بدأت به القوانين، ولا واقعياً بالمعنى المقابل له عندهم، فهو لم يكن خيالياً في يوم من الأيام: ولا واقعياً خاضعاً للأهواء والشهوات. بل كان ولا يزال واقعياً معقولاً. يسير مع الواقع بعد تقديره بميزان العدل الإلهي البعيد عن أغراض الناس ونزواتهم وهو ما قصدنا اثباته بعد أبطال شبه الطاعنين فيه.

= ورجال الدين فرقوا بينه وبين القانون الوضعي. فعرفوا القانون الطبيعي بأنه مجموع المبادىء السابقة على وجود البشر والمنزلة من عند الله، والقانون الوضعي. بأنه مجموع التشريعات التي يضعها الإنسان بدافع من الضرورات الاجتماعية. فالأول تالد إلهي، والثاني طريف بشري. راجع الدكتور محمد عرفه في مبادىء العلوم القانونية ص ٢٣.

المقصد في واقعية الفقه الإسلامي

مقدمة:

إن الفقه الإسلامي بعيد كل البعد عن الواقعية بالمعنى الأول، وهو الخضوع للواقع في كل شيء، وتجرده عن المثل العليا، ولم يقل أحد عنه إنه واقعي بهذا المعنى، لا من أنصاره، لأنها تباين حقيقته، مع أنها لا تشرفه حتى يدعيها أنصاره ترويجاً له، ولا من أعدائه، لأنهم متفقون على وصفه بالمثالية المضادة لتلك الواقعية. والقرآن الكريم نفى هذا النوع من الواقعية نفياً صريحاً في كثير من آياته التي تحارب الأهواء وأتباعها، وتجعل السلطان لما أنزله الله، وتتوعد المتبع لهواه، أو لهوى الناس بالعقاب الشديد.

فالله سبحانه يأمر رسوله بأن يحكم بين الناس بما أنزله إليه ولا يتبع أهواءهم فيقول:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة. ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ (١).

---

(١) المائدة - ٤٨، ٤٩.

ويحذره في غير آية من عاقبة اتباع أهوائهم فيقول:

﴿ ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير﴾[1].

وفي أخرى يقول:

﴿ ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين﴾[2].

وفي ثالثة يقول:

﴿ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من ولّي ولا واق﴾[3].

وصرح بأن اتباع الأهواء يؤدي إلى فساد العالم « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن »[4]، وينعي على الذين يشرعون بأهوائهم، فيحلون ويحرمون، ويتوعدهم بالعقاب. ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً. قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون. وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لذو فضل على الناس

---

(١) ، (٢) البقرة - ١٢٠، ١٤٥.

(٣) الرعد - ٣٧.

(٤) المؤمنون - ٧١.

قيل إن المراد بالحق هو الله عز وجل، والمعنى. لو أجابهم الله إلى ما في أنفسهم من الهوى، وشرع الأمور على وفق ذلك لفسدت السموات والأرض ومن فيهن لأن شهوات الناس تختلف وتتضاد.

وقيل المراد به القرآن. والمعنى لو نزل القرآن بما يحبون ويشتهون لفسدت السموات والأرض. راجع تفسير القرطبي جـ ١٢ ص ١٤٠، وتفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٢٥٠، والبحر المحيط جـ ٦ ص ٤١٤.

ولكن أكثرهم لا يشكرون﴾[1].

ثم بين أن هذه سنته في شرائعه السابقة مخاطباً نبيه داود عليه السلام « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب »[2].

تلك آيات من كتاب الله ـ وغيرها كثير ـ بينت في وضوح أن التشريع الإسلامي لا يخضع للأهواء والرغبات، وما واقع الناس في أغلب صوره إلا مزيج من الأهواء والشهوات تثيرها وتبرزها إلى عالم الوجود ما خفي من الرغبات، فالقول بأنه يتبع الواقع ويسير وراءه في كل شيء مخالف للواقع.

ويدل لذلك من جهة المعقول[3] أمران.

أولها: أن هذه الشريعة جاءت لإخراج المكلفين عن دواعي أهوائهم ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾[4].

فكيف يتبع واقعهم المملوء بالأهواء، وهل هذا إلا تهافت؟.

وثانيها: إن منافع الناس ومضارهم في غالب أمرها إضافية لا حقيقية لأن الشيء قد يكون نافعاً في وقت دون آخر، وفي حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون سواه، فالمنفعة بالنسبة لجماعة قد تكون ضرراً عند آخرين.

ويتبع ذلك أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف بحيث إذا نفذ غرض

---

(١) يونس ـ ٥٩، ٦٠.
(٢) ص ـ ٢٦.
(٣) راجع الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٣٧ وما بعدها، جـ ٤ ص ١٣١.
(٤) إبراهيم ١.

بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه، فحصول الاختلاف في أكثر الأحوال يمنع أن تكون الشريعة في ملاحظتها المصالح تلاحظ الغرض أو الهوى، لأنه لا تستقر أحكامها، ولا تضبط قواعدها إلا بملاحظة المصالح مطلقة عن ملاحظة الأغراض والأهواء.

ومن هنا كان لا بد فيها من تقدير واقع الناس وتقويمه بميزان العدل بعيداً عن أغراضهم.

وهذا ما سلكه التشريع في واقع الناس عند مجيئه، فقد أقر منه الصالح وألغى الفاسد[1]، وتوعد بالعقاب على فعله، ولو كان يخضع للواقع لما كان له وجه في التفرقة، بل لما كان هناك داع لمجيئه أصلا، ومن يتتبع نصوص الشريعة يجد فيها مجموعة نصوص ناهية تنهي عن كثير مما كان يفعله الناس حين نزولها، والقرآن وضع الأساس للمأمورات والمنهيات في قوله تعالى ﴿ إن الله يأمر

---

(١) ولقد خالف رسول الله ﷺ أهل الجاهلية في مسائل كثيرة ابتدعوها من غير أن يكون لها أصل في دين من الأديان السماوية، وإنما مبعثها هوى النفوس وشهواتها. أشار إلى ذلك ولى الله الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٢٤ وما بعدها. فقد كتب فصلاً بعنوان. بيان ما كان عليه حال أهل الجاهلية فأصلحه النبي ﷺ. تكلم فيه عما كان لدى العرب عند بعثة الرسول من أحكام باقية من الشرائع السابقة كشريعة ابراهيم وولده اسماعيل عليهما السلام وعد منها أشياء كثيرة وبين متى دخل الفساد عليهم، وأن أول من أدخله عليهم بعقله الكاسد عمرو بن لحى، فهو الذي أدخل عليهم عبادة الأوثان وسيب السوائب وبحر البحائر. قبل مبعث الرسول بما يقرب من ثلاثمائة سنة، وأن الرسول بعد بعثته نظر فيما عندهم، فما كان من بقايا الملة الصحيحة أبقاه وأمر بالأخذ به، وما كان من تحريفاتهم نفاه وأكد نفيه، ثم ضبط لهم العبادات ورسم لهم الطرق الصحيحة لمعاملتهم وغيرها، هذا وقد عد الأمام محمد بن عبد الوهاب من هذه المسائل مائة مسألة في كتيب بعنوان «مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية» وقام بشرح هذه المسائل علامة العراق السيد محمود شكري الألوسي. والمسائل بشرحها مطبوعة في كتاب زاد على المائة والخمسين صفحة من نشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة.

بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾[١] .

وقوله ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾[٢] .

وفي شأن تبادل الأموال يقول « وأحل الله البيع وحرم الربا » رداً عليهم في قولهم ﴿إنما البيع مثل الربا﴾[٣] ، ثم يرسم لهم طريقه مهدراً الكثير مما كانوا يفعلونه بقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾[٤] ، ويجيء رسول الله فيبين هذا الاجمال الرابض وراء كلمة الباطل ، فينهي عن أنواع من البيوع كثيرة ملأت واقع الناس حين بعثته وقبلها . عد منها ابن العربي في تفسيره[٥] خمسة وخمسين وجهاً . فنهي عن بيع الملامسة والمنابذة وإلقاء الحصاة ، كما نهي عن بيع المعدوم والغرر وبيع ما لم يقبض ، وبيع المضطر والمضامين والملاقيح ، وقال لا يبع أحدكم على بيع أخيه ، ولا يبع حاضر لباد وغير ذلك .

وفعل مثل هذا في بقية المعاملات ، والنكاح مما كان موضع اختلاف بين الفقهاء في مدى تأثير النهي فيه فيما بعد .

هذا هو موقف الفقه الإسلامي من الواقعية بالمعنى الأول لا يقرها ، بل يعاديها ويرفضها في صراحة .

أما واقعيته بالمعنى الثاني فالناس إزاءها صنفان

صنف يجرده منها ويلحقه بالمثالية المجردة التي تنفر من الواقع وتعاديه

---

(١) النحل – ٩٠ .
(٢) الأعراف – ١٥٧ .
(٣) البقرة – ٢٧٥ .
(٤) النساء – ٢٩ .
(٥) أحكام القرآن جـ ١ ص ١٠٢ .

وصنف آخر يعترف له بتلك الواقعية، ولا يعيب عليه إلا دعوى قفل باب الاجتهاد فيه التي سببت له التوقف عن التقدم في بعض موضوعاته حتى زاحمته القوانين الوضعية في كثير من بلدان الإسلام.

ولعل نفاة الواقعية عن هذا الفقه نظروا إلى ما لعنصري الأخلاق والدين فيه من أثر، فحسبوه أحكاماً أخلاقية دينية جاءت لتهذيب النفوس والسمو بها في مدارج الكمال، لا صلة لها بالمجتمع ونظامه، لأن الأخلاق في نظرهم صفات كمالية ترتفع بالنفس إلى عالم المثال والروحانية البعيدة عن الواقع وعالم المادة.

والدين الذي عرفوه هو في أصله عبارة عن وصايا خلقية. جاءت لمجرد تهذيب النفوس لا لتنظيم المجتمع اختلط بها على مر السنين بعض تعاليم شاقة فيها غموض من وضع رجال الكنيسة تمنع الناس من التمتع بما في الحياة من متاع، وتأمرهم بالانقطاع عن الدنيا والزهد فيها[1] فأنّى لفقه تأثر بهذا وذاك أن يساير الحياة ويلائمها؟

ثم تأكد ذلك لديهم لما وجدوه يحارب الواقع في نطاق رفضه بعض ما تعارفه الناس وعملوا به.

ومن هنا نستطيع أن نحصر شبههم التي منها خرجت دعواهم في أمور ثلاثة:

١ ـ تأثره بالعنصر الأخلاقي.
٢ ـ تأثره بالعنصر الديني.
٣ ـ موقفه من العرف.

---

(١) سنوضح ذلك عند الكلام على أثر الدين فيه.

المطلب الأول في تفنيد هذه الشبه

سنعرض هذه الشبه على بساط البحث ليتبين للناس ما فيها من زيف وبعد عن الحقيقة، وأنها نشأت من عدم العلم بما في هذا الفقه من مبادىء قويمة، وأسس سليمة تهدف في مجموعها إلى خير الإنسانية، وإرساء قواعد المجتمع على أرض صلبة لا تميد، وبالتالي يظهر لنا في وضوح أن مبدأ الواقعية والملاءمة في هذا الفقه الخالد تستعصي على الرد والإنكار، وأن إنكار المنكرين على اختلاف ألوانهم، وتعدد صورهم وأشكالهم لم يفلح في هدم ذلك البناء الشامخ أو زعزعة اعتقاد أصحاب العقول السليمة في صلاحيته، وأن هذا الفقه يتمكن من أن يستجيب لمطالب الحياة الحديثة والتوفيق بينها وبين مبادئه الأصيلة.

أثر العنصر الأخلاقي في فقه الإسلام

أما أثر العنصر الأخلاقي: فمن الناس من يجعل للأخلاق أثراً بيناً في أحكام هذا الفقه يسمو به عن واقع الناس حيث يغلب عليه عنصر التهذيب بل أبعد بعضهم وجعله والأخلاق شيئاً واحداً يقابل القانون، لا أثر له في التنظيم. ولنترك الكلام لزميلنا الدكتور حسن كيره ليحدثنا عن موقف بعض رجال القانون من هذه المسألة.

وها هو ذا يتكلم في مدخله[1] تحت عنوان « القانون والأخلاق » فيقول. ما ملخصه:

(١) وكذلك في كتابه أصول القانون ص ٣٨ وما بعدها مع زيادة تفصيل.

أما التفرقة بين القانون والأخلاق فهي تفرقة عريقة في القدم وإن اختلفت إليها السبل، وتباينت بشأنها المعايير، ويجدر قبل بيان أوجه هذه التفرقة وأساسها التنبيه إلى أن القانون يلتقي مع الأخلاق في كثير من قواعدها، كتلك التي تحرم الاعتداء على النفس أو المال أو العرض، والتي تدعو إلى الوفاء بالعهود دون أن يجر ذلك الالتقاء إلى الاختلاط بين الأخلاق والقانون، بل يظل لكل منهما نطاقه وغايته.

وبعد أن بين أن القانون قد ينزل عن بعض المثل الأخلاقية في سبيل تحقيق الاستقرار والأمن تساءل عن مناط التفرقة بينهما، ثم أجاب بأن بعض الفقهاء يرون أن الأخلاق تقتصر على حكم الحياة الباطنة في الضمير التي ما زالت في النفس مجرد مقاصد ونوايا لم تخرج إلى الوجود بعد في صورة أفعال، والقانون يقتصر على الأفعال المحسوسة دون ما وراءها من دوافع خفية.

ثم رد ذلك بأن الأخلاق وإن كانت تعني بمحض المقاصد والنوايا الباطنة فهي لا تقتصر على ذلك، بل تمتد إلى كثير من الأفعال الخارجية، لأنها لا تقتصر على بيان واجبات الفرد قبل ربه، وواجباته قبل نفسه فحسب ولكنها تجاوز ذلك إلى بيان واجباته قبل غيره من الأفراد، وهو ما يتناول عالم النية وعالم المحسوس من الأفعال على حد سواء، وكذلك القانون لا يقتصر على الأفعال المحسوسة، بل يتعدى ذلك إلى ما وراء الأفعال من دوافع، ففي نظرية التعسف في استعمال الحق وغيرها خير دليل على ذلك.

ثم قال: ويرجع فقهاء آخرون مناط التفرقة إلى الجزاء، فجزاء مخالفة القانون مادي توقعه السلطة الحارسة للقانون، وجزاء مخالفة الأخلاق معنوي، وهو تأنيب الضمير أو استنكار الناس.

ومع أن هذا الفرق صحيح في نظره إلا أنه لم يعترف بكفايته فيلجأ إلى

التفرقة بينهما من جهة أخرى، وهي الغاية والهدف، **فغاية الأخلاق غاية مثالية، هي السمو بالانسان نحو الكمال، وغاية القانون واقعية نفعية هي إقامة نظام المجتمع ليحقق الأمن والاستقرار فيه،** فقواعد الأخلاق منبعثة من الضمير ومتوجهة إلى الفرد بقصد تطهير نفسه وروحه، وقواعد القانون متجهة إليه بقصد تحقيق صالح الجماعة. فالأخلاق تحدد سلوك الفرد بالنظر لذاته فتخضعه لضميره، والقانون يحدد سلوكه بالنظر للمجتمع.

ومن هنا قالوا: **إن القانون نظام المجتمع والأخلاق نظام الفرد،** فهما نظامان مختلفان في الغاية والهدف حتى في بعض الأحكام التي يختلطان فيها في الظاهر. فمثلاً القانون والأخلاق يتفقان على تحريم القتل إلا أن القانون يحرمه لما يترتب عليه من آثار تضر بالمجتمع، والأخلاق تحرمه لما له من آثار سيئة في نفس القاتل من انغماسها في الرذيلة وانطباعها على الشر.

فمحكمة الأخلاق هي الضمير حيث تدور معركة الخير والشر في ذاته ومحكمة القانون هي محكمة المجتمع حيث يصطرع النفع والضر الاجتماعي.

وإذا اختلفا في الغاية اختلفا في نطاق العمل بكل منهما، فيحلل القانون بعض ما تحرم الأخلاق كالربا[1] وتبع ذلك الاختلاف في الجزاء.

وفوق ذلك فان الأخلاق تقتصر على بيان الواجبات دون تقرير الحقوق فهي حين توجب على القادرين مساعدة المحتاجين لا تنشىء بذلك حقاً

---

(١) وهنا نتساءل عن إباحة الربا في القانون، هل أدت هذه الاباحة إلى الاستقرار والأمن في المجتمع الذي ينشده القانون، أم الأمر بالعكس؟

إن أضرار الربا لا تحتاج إلى بيان، فقد اعترف بها العقلاء في كل عصر، بل إن رجال الاقتصاد في الأمم الغربية التي لا تدين بالإسلام اعترفوا بما فيه من أضرار ومساوىء خطيرة. كما يقول الدكتور عبد الله العربي في مقال له عن فكرة الدولة في الإسلام المنشور في مجلة القانون والاقتصاد بالعددين الثالث والرابع من السنة السادسة والعشرين.

للمحتاجين على القادرين[1].

تلك هي الفروق التي اختارها وأصر عليها. بدليل أنه عندما وجد بعض الفقهاء الغربيين كالفقيه الفرنسي «ريبير» يعترف بأن القانون آخذ في الاصطباغ بصبغة أخلاقية حتى ليكاد القانون عنده يختلط ويتحد بالأخلاق مستنداً إلى أن القانون أخذ بنظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية الظروف الطارئة، لما وجد هذا الاعتراف يقرب الاتحاد أبى إلا التفرقة وتثبيت البعد بينهما[2] موجهاً ذلك بأن القانون حينما يأخذ بنظرية أخلاقية لم يأخذها لأنها مثل أخلاقي سام، بل أخذها لما فيها من نفع للمجتمع.

فهذا كلام صريح في أنهم لم يقصدوا بالأخلاق مدلولها الاصطلاحي[3] وهي الصفات التي يجب أن يتحلى بها الانسان إذا كانت حميدة، كالصدق

---

(١) إذا كان يقصد بالأخلاق ما يرادف الفقه الإسلامي فهذه الدعوى غير صحيحة، لأن الفقه لم يقتصر على بيان الواجبات بل بين معها الحقوق أجلى بيان، وهذا المثال الذي مثلوا به وهو مساعدة المحتاج لا يثبت تلك الدعوى. حيث إنه مجرد تبرع واحسان لا يترتب عليه حق لأحد، والقرآن يقول «ما على المحسنين من سبيل».

وكيف نوفق بين هذا وبين ما في نظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية الظروف الطارئة من حقوق وواجبات وهي عندهم من القضايا الأخلاقية؟!.

(٢) ويود أن يرجع ذلك الفقيه عن رأيه، بل يميل إلى تسجيل رجوعه عنه في كتاب آخر، فيقول في هامش ص ٤٠ من كتابه أصول القانون: يبدو أن ريبير قد غير هذه النظرية، فهو في كتابه الأخير عن «القوى الخلاقة للقانون» يسجل ما شهدته السنوات الأخيرة من كثرة انحراف القانون عن قواعد الأخلاق، **ويحذر من هذه الظاهرة الخطيرة، ويؤكد استمساكه بالأخلاق كأساس للقانون وكعاصم مما يتهدد المدنية من خطر انتشار هذه الظاهرة.**

(٣) هذا وإن كان بعض شراح القانون كالدكتور محمد عرفه في مبادىء العلوم القانونية ص ٣٨ من الطبعة الثالثة، والدكتور جمال الدين زكي في كتاب نظرية القاعدة القانونية عرفا الأخلاق بما يقرب من معناها الاصطلاحي إلا أنهما عند التمثيل لها مثلاً بأحكام فقهية كتحريم الربا ولعب الميسر...

والأمانة والوفاء بالوعد وما شابهها، والتي يجب عليه أن يتخلى عنها إذا كانت غير ذلك، كالكذب والخيانة وخلف الوعد وغيرها.. بل أرادوا بها ما يرادف الفقه الإسلامي، بدليل تمثيلهم بأحكامه من تحريم القتل والربا، وعدم ثبوت الملك بالحيازة، وعدم سقوط الدين بالتقادم ونظرية التعسف في استعمال الحق، والظروف الطارئة وغيرها، وقولهم: إن الأخلاق لا تقتصر على واجبات الانسان نحو ربه ونفسه، بل تتجاوزها إلى واجبات الشخص نحو غيره.

وهي محاولة لنفي فائدته في تنظيم المجتمع وقصرها على تهذيب النفس الأمر الذي يجعل من الفقه الإسلامي فقهاً غير صالح للعمل ولا للتقنين[1] ولا أدل على ذلك من قولهم « فغاية الأخلاق غاية مثالية هي السمو بالانسان نحو الكمال، وغاية القانون غاية واقعية نفعية هي إقامة نظام المجتمع وتحقيق الأمن والاستقرار فيه».

وهذا التصوير جانبه الصواب من وجهين:

(١) ألا ترى أنه يقلل من أهمية جعل الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر القانون بعد العرف والتشريع. فيقول في أصول القانون ص٣٦٦ وما بعدها. وإذا كان المشرع المصري في التقنين المدني الجديد قد جعل من مبادىء الشريعة الإسلامية مصدراً رسمياً احتياطياً يجب على القاضي الرجوع إليه بعد العرف وقبل الالتجاء إلى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة، وكان ذلك حقيقاً **بإيجاد مجال لتطبيق الشريعة الإسلامية مما قد يكون له أثره في انهاض الفقه الإسلامي وإحيائه بعد أن طال سباته منذ اقفال** باب الاجتهاد فينبغي أن يراعى ـ رغم ذلك ـ أن الالتجاء إلى الشريعة لن يتأتى في العمل إلا نادراً نظراً لأن التشريع ـ وهو المصدر الرسمي الأول للقانون المصري ـ قد غدا في العصر الحديث غزير الانتاج وسريعة على السواء مما لا يدع مجالاً كبيراً للالتجاء إلى العرف، وهو المصدر الذي يليه في الترتيب **مع أنه مصدر حي معاصر للجماعة ومتجاوب مع تطورها**، وبالتالي ومن باب أولى لا يكاد يترك فرصة للمصدر الذي يلي العرف في المرتبة، وهو مبادىء الشريعة الإسلامية، وخاصة في وضعها الراهن الذي ثبتت عليه دون تطور منذ قرون عديدة نتيجة اقفال باب الاجتهاد فيها فضلاً عما يكون هناك من تعارض بين مبادىء هذه الشريعة وبين المبادىء العامة الأساسية للقانون الوضعي المصري الحالي.

أولهما: جعلهم أحكام الفقه كلها أحكاماً خلقية ليسهل عليهم ابعادها عن دائرة التشريع والتقنين لما هو مركوز في أذهان الناس أن القانون شيء والأخلاق شيء آخر.

وثانيهما: نفي تأثير الأخلاق في المجتمع وقصر تأثيرها على نفوس الأفراد.

وأكبر الظن عندي أنهم قالوا ذلك تقليداً لرجال القانون الغربيين في هذا الموضع بدليل أن كلامهم في موضع آخر جاء متفقاً مع الحقيقة أو هو عينها[١].

والكتاب الأجانب حينما يكتبون عن الإسلام تتحكم فيهم روح التعصب فتحيد بهم أقلامهم عن الصواب كما يقرر ذلك الدكتور محمد حسين هيكل في مقدمة كتابه حياة محمد[٢] والدكتور حسن سعفان في كتابه[٣] «الدين والمجتمع» وغيرهما.

ونحن نتكلم معهم في الأمرين.

أما الأول: فمن المعلوم لدى كل من عرف مبادىء الإسلام الأولية أن له ثلاث شعب: شعبة العقيدة، وشعبة الأخلاق، وشعبة الأحكام العملية.

---

(١) ففي الكلام على مصادر القانون عرفوا الدين بأنه القواعد والأحكام التي ينزلها الله بوحي من عنده على الناس، وهي تنظم وتحكم عادة العبادات أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات. أي علاقة المرء بنفسه. وقواعد المعاملات بالمعنى الواسع. أي القواعد التي تحكم علاقة المرء بغيره. أصول القانون ص٢٥٦ وفي ص ٢٦٠، أما الدين الإسلامي فقد نزل به الوحي ديناً وقانوناً في آن واحد إلخ.

(٢) ص٢٨ الطبعة الثانية.

(٣) يقول في أول صفحة من هذا الكتاب: إن الكتب الأجنبية التي تتعرض للكتابة عن مبادىء الإسلام كثيراً ما نجد روح التعصب الوبيل بادية في أسلوب مؤلفيها وطريقة عرضهم للمبادىء الإسلامية.

أما العقيدة فتقوم على الإيمان بالله وتوحيده بالعبادة والتقديس والخضوع له والرجوع إليه في كل ما يعن للانسان، لأنه واهب الوجود ومصدر كل خير ونعمة، والإيمان برسله وكتبه التي أنزلها عليهم وملائكته الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، والإيمان بالغيب وما فيه من أسرار لا يعلمها إلا الله، ومنه الإيمان باليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء.

فإذا آمن المرء بذلك كله وُجد عنده رقيب في نفسه يراقبه في سره وعلانيته، ذلك الرقيب هو الضمير الحي الذي يولد مع الإيمان بما سبق.

وأما شعبة الأخلاق فتقوم على تحلية النفس بجميل الصفات بعد تجريدها من قبيحها، فبين الإسلام الصفات المرذولة، وحتم على العبد التخلي عنها وتطهير نفسه منها، والصفات الفاضلة، وطلب منه أن يتخلق بها، وأن يجعل لنفسه حلية منها.

فالكذب وخلف الوعد والغيبة والنميمة والحقد والحسد والغش والخداع والجبن والخور والخيانة وما شاكلها صفات مرذولة أفسدت على الناس حياتهم، وأثارت العداوة والبغضاء بينهم. فوق أن العقول السليمة تمجها وتنفر منها، لذا أوجب الشارع على المرء أن يتخلى عنها حتى لا تكون معولاً يهدم العلاقة بينه وبين أخيه الانسان.

والصدق والوفاء بالوعد والاخلاص في العمل والرحمة والتعاون والصبر والعزيمة والشجاعة والإقدام والكرم والاحسان وحب الخير للناس، والعفو والصفح عن مسيئهم والحياء صفات فاضلة تكمل النفوس وتسمو بها في مدارج الانسانية المهذبة، وتعين على إحكام الروابط بينهم، ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾[1] ﴿ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه

---

(١) الشورى - ٤٣.

ولي حميم﴾[1] ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾[2] ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾[3] .

وهاتان الشعبتان تتعاونان على اصلاح الباطن ليكون أساساً سليماً يرتكز عليه الظاهر، فان كل محاولة لإصلاح الظاهر قبل إصلاح الباطن تذهب سدى، وتجعل من القوانين العملية أداة للتخويف والإرهاب لا يمتثلها شخص إلا تحت سوط التهديد.

وهذا هو السر في عناية القرآن باصلاح العقيدة وتهذيب النفوس وصرفه أكثر آياته إلى الأمرين قبل أن يبدأ في تشريع الأحكام العملية التي تنظم الظاهر، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ في حديثه المشهور:

« ألا وأن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب ».

أما الشعبة الثالثة فهي شعبة التنظيمات العملية، وقوامها تنظيم الحياة العملية والروابط بين الناس أفراداً وجماعات، وهي التي تسمى في الاصطلاح الشرعي بالفقه الإسلامي، وتقابل القوانين، وتقوم بمهمتها. غير أن تنظيمها أدق وأحكم، لأنها نظمت الظاهر بعد تنظيم الباطن، فهي تتساند مع الشعبتين السابقتين في التنظيم الحقيقي، فيلتقي تنظيم الباطن مع تنظيم الظاهر وحينئذ يصدر الإنسان في امتثالها غالباً عن رغبة في النظام وانقياد للأحكام الشرعية بقوة الإيمان وغلبة حب الخير لا عن خوف من سلطان القانون وبطشه.

---

(١) فصلت - ٣٤.

(٢) آل عمران - ١٥٩.

(٣) الفرقان - ٦٣.

ولعل فيما أخرجه أبو داود والترمذي في صحيحهما عن أبي برزة أن رسول الله ﷺ صعد المنبر يوماً فنادى بصوت رفيع: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم فان من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف بيته» لعل في ذلك ما يرشد إلى أثر الإيمان في امتثال التكاليف.

ولكن القوانين الوضعية التي تنظم الظاهر دون أن تعرض للباطن فلن تستطيع حمل الناس على امتثالها إلا تحت تأثير التخويف والإرهاب مما تفرضه من جزاء على المخالفة، فإذا أمنوا العقاب لم يكن في نفوسهم أثر لهيبة ولا احترام، فهي إذاً ليست مانعة من المخالفة، وإنما تمنع من الظهور بها فقط.

فكم من المخالفات ترتكب على حين غفلة من القانون.

وما تعرض له في بعض الأحيان مما يدخل فيه العنصر الأخلاقي لا تعرض له من ناحية أنه مهذب للنفوس بل من ناحية ما فيه من نفع المجتمع. كما سبق تصريحهم بذلك، أو يقولون إنه من قبيل الآداب العامة والسلوك العام الذي لا يستغني عنه المجتمع.

وإذا ظهر لنا أن الأخلاق شيء، والفقه الإسلامي شيء آخر كان اطلاق كلمة الأخلاق على أحكام الفقه إطلاقاً غير حقيقي، وإن صح هذا الإطلاق يكون لما بينهما من التعاون والتساند على تحقيق هدف المشرع من تشريعه، وهو تنظيم المجتمع تنظيماً حقيقياً.

غاية الأخلاق

بقي الأمر الثاني وهو جعلهم غاية الأخلاق غاية مثالية هي تهذيب النفوس دون أن يكون لها أثر في تنظيم المجتمع.

وهو مردود كسابقه، لأن الشارع حينما شرع الأخلاق لم يقصد بها إعداد النفوس البشرية لتكون ملائكة تحلق في عالم الروح بعيداً عن المجتمع الواقعي، بل قصد بها تهذيب النفوس لتكون نفوساً خيرة غير شريرة، فيصلح المجتمع الذي يتكون منها، وما المجتمع إلا بناء ضخم لبناته الأفراد فإذا كانت اللبنات صالحة كان البناء سليماً[1]، وإذا فسدت اللبنات أو بعضها كان البناء عرضة للانهيار في كل حين، فأثر الأخلاق بين واضح في تنظيم المجتمع، والقوانين بدونها لا تغني غناءها ولا تحقق هدفها[2].

فلو تصورنا مجتمعاً ترك فضيلة الصدق، وتخلق بنقيضه وهو الكذب، والكذب قلب الحقائق أو الأخبار بما لا يطابق الواقع. كما يقول علماء الأخلاق. فماذا يكون مصير العلاقات في هذا المجتمع الكذاب، وأي فائدة للقوانين فيه؟

---

(١) أو كما يقول أستاذنا الأكبر في كتابه نظرية الإسلام في بناء المجتمع «وما المجتمع في واقعه إلا الأفراد التي هي لبناته ومنها يتكون، وما الأفراد في واقعها إلا المجتمع الذي منها يتكون، فبقدر صلاح الأفراد يصلح المجتمع وبقدر فسادهم يفسد المجتمع».

(٢) ولقد اعترف بعض الفقهاء الغربيين بأثر الأخلاق الظاهر في تحقيق القانون غايته، فالفقيه الفرنسي ريبير في كتابه «عن القاعدة الخلقية في الالتزامات المدنية» كما نقل عنه الدكتور كيره في أصول القانون ص ٤٠ ـ يذهب إلى أنه لا يوجد فارق بين القانون والأخلاق لا من حيث الغاية ولا من حيث النطاق، فقواعد القانون كلها محكومة بالأخلاق، وهو ما يعطيها سنداً متيناً من الشرعية والالزام في نفوس الأفراد يجعلها أكثر قبولاً ومراعاة في التطبيق العملي» وبعد أن بين أن الأخلاق في صراع مستمر على التسلل إلى القانون لتوجيهه وحكمه قال: إن الغلبة في النهاية لا بد مكتوبة للأخلاق طالما يفتقد القانون الأساس المثالي، وطالما يوجد رجال يؤمنون ويكافحون في سبيل سيادة المثل الأخلاقية.

وفي كتابه عن «القوى الخلاقة للقانون» يحذر من انحراف القانون عن قواعد الأخلاق ـ لما شهده من هذا الانحراف في السنوات الأخيرة ـ ويؤكد استمساكه بالأخلاق كأساس للقانون وكعاصم مما يتهدد المدنية من انتشار هذه الظاهرة».

وكيف تصل الحقوق إلى أصحابها مع هذا الكذب المفسد للذمم؟

ألم توجب القوانين كلها تحليف المدعي عليه إذا انعدمت البينة؟ فأي فائدة لليمين مع انعدام الصدق؟ بل أي فائدة للشهادة التي عليها تبنى الأحكام مع عدم الاطمئنان إلى صدق الشهود؟[1]

ولو تجاوزنا ذلك وتصورنا مجتمعاً عمت فيه النميمة وحب الانتقام واستباح كل واحد أن يتقول على غيره ما يحلو له غير متقيد بميزان الخلق، وقابل المفتري عليه ذلك بالانتقام من المفتري، فماذا يكون نصيب ذلك المجتمع من الأمن والسلام والاستقرار التي تنشدها القوانين؟

ألم يكن العفو والتسامح والإحسان إلى الغير وحب الخير لهم من دعائم الاستقرار في المجتمع.

فالعفو يولد العفو، والتسامح يقتل عداوة النفوس ﴿ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم﴾ والإحسان يأسر النفوس ويجلب المحبة والألفة، وحب الخير للناس ينتزع الغل والحقد من النفوس؟

وهل ينكر عاقل ما للحياء من أثر في عصمة النفوس ومنعها عن ارتكاب المخالفات، وأنه إذا انعدم الحياء أو قل في مجتمع انعدم فيه الخير أو ندر، فتكثر الموبقات، وقديماً قيل: «إذا لم تستحي فاصنع ما شئت» وهل يستطاع إنكار ما للإخلاص في العمل من أثر في رقي المجتمع وتقدمه، وما للعزة والكرامة والحذر والاحتياط من الابقاء على استقلال الشعوب واحتفاظها بهيبتها؟؟

---

(١) ولقد أدرك المشرع الوضعي هذا الخطر فرتب على شهادة الزور عقوبات تختلف تبعاً لاختلاف المشهود عليه والأثر الذي يترتب عليها، فقد تكون السجن أو الأشغال الشاقة المؤقتة أو المؤبدة وقد تصل إلى الاعدام راجع المواد ٢٩٤ ـ ٢٩٩ من قانون العقوبات.

وهكذا تسهم كل فضيلة في بناء السلام والاستقرار، وبعكسها تكون الرذيلة معولاً يهدم صرح الأمن والطمأنينة فماذا نبغي من الأخلاق وراء هذا كله؟؟

نعم إن أثرها الأول يظهر في النفوس فيطهرها، ثم ينتقل ذلك الطهر إلى المجتمع فينقيه من الأدران، فيصبح بذلك مجتمعاً صالحاً يأمن كل واحد فيه على نفسه وماله وعرضه.

ثم إن الأحكام العملية ذاتها وإن قصد بها تنظيم العلاقات أولاً فهي تعود في غالب صورها إلى النفوس بالتهذيب لتقوي العلاقات، وتقوم على دعائم متينة.

ألا ترى معي أن الصلاة وهي مظهر من مظاهر العبودية لله يتعدى نفعها إلى المجتمع، فالنفس إذا خضعت لله وذلت له، وأيقنت بمراقبته سمت بذلك وترفعت عما يضر المجتمع، كما صرح بذلك القرآن ﴿وأقم الصلاة إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر﴾[1] ومن هنا قال رسول الله في شأنها «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له».

والزكاة وهي ضريبة اليسار في الإسلام التي شرعت لتحقق التعاون بين الأغنياء والفقراء لها أثر كبير في تهذيب النفوس، فتغرس المحبة في قلوب الفقراء بعد أن تستل منها رذيلتي الحقد والحسد لأرباب الأموال، كما تنتزع رذيلة الشح والحرص على المال من نفوس الأغنياء، ثم تحليها بفضيلة البذل والإعطاء، وبهذا وذاك تتلاقى النفوس على الخير، ويعم الأمن والاستقرار مجتمع الناس.

ولا يقل الصيام عن ذلك، فهو مران على فضيلة الصبر، وجهاد النفس الذي سماه الرسول الكريم الجهاد الأكبر، ويشعر الغني بمرارة الحرمان، فيلين قلبه عطفاً على المحتاجين.

---

(١) العنكبوت - ٤٥.

ولا يخفى على منصف ما في تشريع المعاملات في الإسلام من نواح خلقية إذا تأملها بعين واعية. فالربا الذي حرمه الإسلام يهدف إلى حماية المجتمع من شر الأنانية وحب الذات والتحكم في الغير وسلب أمواله بدون وجه حق، ويبث روح التعاون، فتطهر النفوس وتتحلى بثوب القناعة.

ولما في الربا من خطر على المجتمع توعد الله في كتابه المرابين باعلان الحرب عليهم في الدنيا ﴿فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾[1] وبالعقاب الشديد في الآخرة ﴿ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[2].

وأعلن رسول الله في خطبة الوداع اهدار ربا الجاهلية، وأنه موضوع تحت قدمه فقال: «ألا أن كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، وربا الجاهلية موضوع كله، وأول ربا أضعه ربا عباس بن عبد المطلب»[3].

ولم يقتصر تحريمه على هذه الأمة بل قد حرمه الله في الشرائع السابقة[4] وهو دليل قبحه الدائم، وقل أن يخلو تشريع إسلامي من مراعاة الجانبين. جانب الفرد وجانب المجتمع وإن اختلف في أيها قصد أولاً، وأيها يأتي في المرتبة الثانية، وهو بذلك يجتث جذور الفساد ويبني المجتمع بناء سليماً من

---

(١)، (٢) البقرة - ٢٧٩، ٢٧٥.

(٣) امتاع الأسماع للمقريزي جـ ١ ص ٥٢٣.

(٤) لقد صرح القرآن بتحريمه على اليهود «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل» المائدة - ١٦٠ - ١٦١، ويقول ابن كثير في تفسيره جـ ١ ص ٥٨٤: إن الله قد نهاهم عن الربا فتناولوه وأخذوه واحتالوا عليه بأنواع الحيل»، ويقول أبو حيان في البحر المحيط جـ ٣ ص ٣٩٤ عند تفسير الآية السابقة: «قالوا والربا محرم في جميع الشرائع»، وروى الكاساني في بدائعه جـ ٢ ص ٣١٢ أن رسول الله كتب إلى مجوس هجر: إما أن تذروا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله».

العيوب، ولا غرو فمصدره الأول وحي الله الذي يملك الظاهر والباطن، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فهو أعلم من غيره بما ينفعه في ظاهره وباطنه، وقد قال سبحانه ـ عند خلق آدم ـ رداً على استفسار ملائكته عن الخليفة الذي يكون في الأرض ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾[1].

وبمقارنة بين تشريع الإسلام والتشريع الوضعي فيما يتعلق بجريمة ماسة بالعرض والشرف والنسب «جريمة الزنى» تلك الجريمة الخلقية الفاضحة نجد الفرق بينهما شاسعاً.

فالتشريع الوضعي أباحها في الأصل، بل ونظمها بفتح بيوت البغاء الرسمي، وقد فتحت في بلدنا الإسلامي، وبقيت مفتوحة إلى عهد قريب ثم أغلقت وإن كان اغلاقها لم يؤثر إلا في منع علنيتها فقط، وإلا فالقانون لا يزال يحميها ويغمض عينه عنها. حيث لم يفرض عليها عقوبة إلا في حالات خاصة، حالة الاكراه، وفي فراش الزوجية، والصغيرة التي لم تبلغ سن الثامنة عشرة، وفيما عدا ذلك لا عقاب، بل لا مؤاخذة ما دام الرضا متوفراً بين الزاني والمرأة البالغة سن الزواج بعيداً عن فراش الزوجية[2].

ولم يلتفت المشرع الوضعي للآثار السيئة التي تترتب على هذا الفعل من اختلاط الأنساب، وكثرة وجود الأولاد غير الشرعيين الذي تزدحم بهم

---

(١) البقرة ـ ٣٠.

(٢) راجع المواد ـ ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٧ من قانون العقوبات. وأحكامها تتلخص في أن العقوبة لا توقع على الزانية إذا حدث الفعل برضاها وكانت غير متزوجة، أو كانت متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها، أو رفعها ولم تسمع منه لسبب ما، أو رفعها وسمعت منه ولكنه أوقف الاجراءات، أو أوقف تنفيذ الحكم برضائه بمعاشرتها. والرجل لا يعاقب إذا زنى بامرأة غير متزجة أو متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها، أو رفعها ولم تسمع منه لسبب ما، والمتزوج لا يعاقب إذا ارتكبها بعيداً عن منزل الزوجية، أو فيه ولم ترفع زوجته الدعوى عليه.

الملاجىء، والعار الذي يلحق الطرفين بما يجره التمادي في هذه الفعلة الشنيعة من استخفاف بالأعراض وإهدار كرامتها.

ولعل السر في سلوك قانوننا الوضعي هذا المسلك هو أنه مستمد في أصله من القانون الفرنسي الذي تأثر واضعوه بعادات بلادهم وتقاليدها، فهي لا تعتبر هذه الفعلة جريمة إلا إذا صحبها إكراه أو كانت في فراش الزوجية... وهل مثل ذلك يستسيغه العقل في بلادنا ذات التقاليد والعادات المغايرة تماماً لما عند الفرنسيين؟؟

أما التشريع الإسلامي فقد اعتبرها جريمة في جميع صورها يستحق فاعلها العقوبة المقررة متى ثبت وقوعها بدليل صحيح من إقرار أو شهادة يستوي في ذلك الرضا والإكراه، في فراش الزوجية أو بعيداً عنه، رضي الزوج بذلك أو لم يرض، بلغت المزني بها سن الزواج قانوناً أو لم تبلغه ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[1].

وفي هذا التحريم الشامل والعقاب الزاجر اقتلاع لبذور هذه الفعلة الدنيئة من أرض المجتمع الطاهرة[2].

وبهذا ظهر لنا أن عنصر الأخلاق في التشريع الإسلامي لا يبعده عن الواقع، بل هو عامل من عوامل واقعيته وصلاحيته لسياسة المجتمع.

وإذا بطلت شبهتهم الأولى انتقلنا إلى شبهتهم الثانية ـ وهي تأثره بعنصر الدين ـ لنكشف عما بها من زيف.

---

(١) النور ـ ٢

(٢) ويلاحظ أن مجرد تقدير العقاب الشديد كاف في الزجر عن الجريمة، ولا يلزم من تقريره إقامته في كل حالة، لأن الشارع بعد تقريره تلك العقوبة احتاط في إقامتها احتياطاً يجعل توقيعها نادراً كما سيأتي توضيحه فيما بعد.

أثر الدين في الفقه الإسلامي

لكي نقف على حقيقة تأثر الفقه الإسلامي بالدين، وما إذا كان هذا التأثير سبباً من أسباب صلاحيته وملاءمته أم عاملاً من عوامل تأخره وتخلفه عن غيره. يجب أن نعرف أولاً مدلول هذه الكلمة، ومراد الباحثين منها، فعلى اختلافهم في المراد بها بني الاختلاف في هذا الموضوع.

وقبل هذا وذاك نمهد بكلمة عن الدين المسيحي تبين الظروف التي نشأ فيها، والمهمة التي جاء من أجلها، وتطوره مع الزمن، وبخاصة في الدول الغربية التي تدين به الآن، فإن معرفة ذلك سوف تكشف لنا عن حقيقة الشبهة ومصدرها الأول فنقول:

من راجع تاريخ المسيحية في الشرق والغرب وجدها جاءت أول الأمر لبني إسرائيل حينما خبثت نفوسهم وتحجرت قلوبهم، وأصبحت ديانتهم في نظرهم عبارة عن طقوس جامدة لا حياة فيها ولا روح.

جاءت لتهذب نفوسهم، وتلين قلوبهم، فكانت في جملتها مجموعة وصايا خلقية. تدعو إلى المحبة والرحمة والتسامح واللين والزهد، وكل ما يوصل إلى الصفاء الروحي، ولم تعرض لتنظيم المجتمع إلا في بعض إشارات عابرة، لانعدام الحاجة إلى هذا التنظيم حينذاك، لكفاية الشريعة الموسوية في ذلك.

جاءتهم في الشرق وهم محكومون لدولة الرومان، ثم ما لبثت أن دخلت أوروبا على أيدي حكامها الذين اعتنقوها، وبعض رجالها المهاجرين فراراً من الاضطهاد، وكان في تاريخها في كل من الشرق والغرب أحداث وأحداث.

ففي الشرق لقي المسيحيون اضطهاداً بالغاً على أيدي أباطرة الرومان خصوصاً «دقلديانوس» مما جعل الكثير منهم يفر إلى مناطق غير مسكونة يقيمون فيها معابدهم وأديرتهم.

ومن هنا جاءت دعوتهم إلى التقشف والزهد، فحرموا على أنفسهم ملاذ الحياة ومتعها، وبالغوا في ذلك حتى كانت رهبانية ابتدعوها ابتغاء مرضاة الله، ثم حرفت ودخلها الغلو، كما أخبر الله عنهم في قوله سبحانه ﴿ثم قفّينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾[1] الرأفة. اللين، والرحمة. الشفقة، والرهبانية الفعلة المنسوبة إلى الرهبان وهو الخائف، وهي رفض الدنيا وشهواتها من النساء وغيرهن واتخاذ الصوامع.

فهذه الآية تخبر عنهم أن الله جعل في قلوب أتباع عيسى رأفة ورحمة وأنهم ابتدعوا رهبانية لم يفرضها الله عليهم، ولكنهم فعلوها ابتغاء رضوان الله، ثم لم يراعوا نذرهم هذا كما يجب على الناذر مراعاة نذره، فبدل بعضهم وغيّر[2]، حتى طلبوا الرياسة بها على الناس في آخر الأمر، ليأكلوا أموالهم بالباطل كما أخبر الله عنهم[3].

فالذين ابتدعوها أول الأمر هم الصالحون منهم قصدوا بها رضوان الله والسير على منهاج عيسى، وهؤلاء حمد الله لهم صنيعهم فآتاهم أجرهم ﴿فآتينا

---

(١) الحديد - ٢٧.

(٢) راجع تفسير القرطبي جـ ١٧ ص ٢٦٣، وتفسير ابن كثير جـ ٤ ص ٣١٥، والبحر المحيط لأبي حيان جـ ٨ ص ٢٢٨، يقول أبو حيان في هذا الموضوع: روى في ابتداعهم الرهبانية أنهم افترقوا ثلاث فرق. ففرقة قاتلت الملوك على الدين فغلبت وقتلت، وفرقة قعدت في المدن يدعون إلى الدين ويبينونه ولم تقاتل، فأخذها الملوك ينشرونهم بالمناشير فقتلوا، وفرقة خرجت إلى الفيافي وبنت الصوامع والديارات، وطلبت أن تسلم على أن تعتزل» اه. ومثله في تفسير الألوسي «روح المعاني» جـ ٢٧ ص ١٦٦.

(٣) في قوله «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله» التوبة - ٣٤.

الذين آمنوا منهم أجرهم﴾، والذين حرفوها هم المتأخرون، فوصفهم الله بالفسق «وكثير منهم فاسقون» كما يقول القرطبي وغيره[1].

ولم تكن حالتها في الغرب بأحسن منها في الشرق إن لم تكن أسوأ منها. فقد دخلته بسماحتها البالغة، فوجدت أمماً متناحرة على سبيل العيش، ووثنية غالبة هناك، فلم يجد فيها المتناحرون والوثنيون ما يصلح لحياتهم، فحصروها في المعابد والكنائس، وتركوا تنظيم الحياة لقوانينهم، والقوة من ورائها، فجاءت العزلة بين الدولة والدين، ولكن هذا الوضع لم يرض رجال الكنيسة، وخافوا على نفوذهم، فجعلوا لهم سلطاناً روحياً يعادل سلطان الملوك والأمراء إن لم يفقه.

وتنازعت البابوية والامبراطورية حيناً من الدهر كان النصر فيه أولاً للبابوية، فخضع الأباطرة للبابا خضوعاً تاماً كي يغفر لهم، ثم اتفقت القوتان على تسخير الملايين الكادحين لكلا السلطتين، وظهرت العجائب في سلطة الكنيسة، فمن صكوك غفران، إلى قرارات حرمان، إلى غير ذلك.

ومن هنا قيل: «إن الدين أداة لتسخير الملايين للمستبدين ورجال الدين»

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعداه إلى معاداة رجال الدين لرجال العلم والاختراع، وفرضوا على الناس معلومات في العلوم دسوها في كتبهم الدينية، بل ألفوا كتباً في الجغرافيا وسموها «الجغرافيا المسيحية» فنشأ العداء السافر بين العقل والعلم من جهة والدين من جهة أخرى.

وأداهم تعصبهم إلى استعمال القوة، فأنشأوا محاكم التفتيش لتحاكم الملحدين والزنادقة من رجال العلم والاختراع.

على أن هؤلاء لم يفتهم أن يبتدعوا رهبانية قاسية لما عجزوا عن تغيير سيرة

---

(١) وقيل في تفسيرها غير ذلك راجع روح المعاني جـ ٢٧ ص ١٦٦.

الروم البهيمية. رهبانية تجاوزت الحد، وفاقت كل وصف.

نقل لنا العلامة أبو الحسن الندوي أمثلة غريبة منها عن كتاب تاريخ أخلاق أوروبا، فمن راهب ينام ستة أشهر في مستنقع ليقرض جسمه العاري ذباب سام، إلى آخر يحمل قنطارين من الحديد، إلى ثالث لا يكتسي ويتستر بشعره الطويل، إلى غير هؤلاء ممن أكلوا الحشائش وسكنوا المقابر والمغارات وحرموا غسل أجسادهم، وفروا من ظل النساء، وتأثموا بقربهن والاجتماع بهن، بل كان بعضهم يعد مصادفتهن في الطريق والتحدث إليهن ولو كن أمهات وأزواجاً أو شقيقات محبطاً للعمل والجهود الروحية.

من أجل ذلك كله ثار الأحرار والمفكرون على تلك الأوضاع، وعادوا الدين المسيحي، بل عادوا مطلق الدين، فكانت كلمة الدين في نظرهم تمثل الجمود والرجعية، ومعاداة العقل والعلم، والرهبنة المحرمة لجميع متع الحياة[1].

ومن هنا كتب المستشرقون والقانونيون الغربيون عن الدين الإسلامي كتابة لا تتفق وحقيقته، كتابة فيها كثير من الأخطاء جاءتهم هذه الأخطاء. **أولاً**: من ظنهم أنه كالدين المسيحي الذي شوهه رجال الكنيسة. **وثانياً**: من السدود التي أقامتها الحروب الصليبية بين الغرب المسيحي، والشرق الإسلامي، ودعاية الكهنة ورجال الكنيسة ضد الإسلام وصاحب رسالته عليه السلام. في الوقت الذي قصر فيه المسلمون في نشر الإسلام وتعاليمه الصحيحة في بلاد الغرب، فحكموا عليه بأنه أحكام خلقية فيه شدة وقسوة لا يصلح لسياسة المجتمع.

---

(١) رجعنا في ذلك إلى كتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» للسيد أبي الحسن علي الحسنى الندوي وكيل ندوة العلماء بالهند، وكتاب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لسيد قطب، «والدين والمجتمع» للدكتور حسن سعفان، ومقدمة «حياة محمد» للدكتور هيكل، ومن كتب التفسير، البحر المحيط لأبي حيان، وروح المعاني للألوسي. وكتاب «الحركة العاقلة» للأستاذ محمد عطا و«عبقرية المسيح» للأستاذ عباس العقاد ص ١٠١ وما بعدها.

ولو أنصف هؤلاء وهؤلاء ونظروا إلى الإسلام نظرة فاحصة، ودرسوه دراسة صحيحة لما تعجلوا بهذا الحكم، ولوجدوا فيه الدين الذي يحل أزمتهم «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم».

ولقد مني الإسلام بطائفة ممن ينتسبون إليه بأسمائهم كانت أضر على الإسلام من هؤلاء الأجانب. طائفة تلقفت كل ما يكتبه المستشرقون عن الإسلام وقبلته على أنه العلم الصحيح المعبر عن الحقيقة التي ينشدها هؤلاء ويبحثون عنها باخلاص.

ويعجبني هنا مقالة للدكتور هيكل حذر بها أولئك المقلدين في مقدمة كتابه حياة محمد[1] جاء فيها:

«إن بعض المستشرقين مخلص في بحثه على رغم خطئه، لكن الخطأ يتسرب إلى بحثه لعدم دقته في إدراك أسرار اللغة العربية تارة، ولما يشوب نفوس طائفة من هؤلاء العلماء من الحرص على هدم مقررات دين من الأديان، أو على هدم مقررات الأديان جميعاً تارة أخرى، وهذا وذاك إسراف كان يجمل بالعلماء أن يجتنبوه.

ولقد رأينا مسيحيين دفعهم هذا الإسراف إلى إنكار أن عيسى وجد على التاريخ[2]، ورأينا آخرين تخطوا حدود الإسراف فكتبوا عن جنون عيسى،

---

(١) ص٢٨ من الطبعة الثانية.

(٢) يقول العقاد في كتابه «عبقرية المسيح» ص٧٨ وما بعدها: إن القرن الثامن عشر أخرج للناس مدرسة الشك المطلق في مقررات العلم القديم ووقائع التاريخ المتواتر، فشك الكتاب في وجود الأنبياء والمرسلين، وكاد الشك يتناول كل نبي وكل صاحب دين غير محمد عليه السلام، قال: وكان نابليون يسأل العالم الألماني «ويلاند» هل يعتقد أن المسيح شخص تاريخي وجد كما وصفوه. واستمرت هذه النزعة في القرن التاسع عشر.

وإنما دعا إلى هذه النزعة في أوروبا ما بين الدين والدولة من نزاع أدى برجال العلم وبرجال الدين كل من ناحيته إلى الحرص على الغلب لاقتناص السلطان والحكم، أما والإسلام بريء من هذا النزاع فليتق الباحثون من أبنائه سلطان هذه الشهوة التي يخضع لها رجال الغرب، والتي تفسد على العلماء بحوثهم أكثر الأمر، ويجب عليهم لذلك أن يأخذوا حذرهم حين يطلعون على ما يصدر عن الغرب من مباحث دينية، وأن يمحصوا كل ما يصوره العلماء على أنه حق، فالكثير منه يتأثر بمقدار غير قليل بهذا الماضي الذي جعل الخصومة متصلة بين رجال الدين ورجال العلم قروناً متوالية».

وفي موضع آخر[1] يقول

«ليس من اليسير أن يقوم المستشرقون في بحوثهم الإسلامية بكل هذه الدقة وهذا الانصاف مهما تحسن نيتهم، ومهما تحروا الدقة العلمية، فعسير عليهم أن يحيطوا بكل أسرار اللغة العربية وإن أحاطوا بعلومها، ثم أنهم متأثرون بالنصرانية الأوروبية تأثراً يجعل أكثرهم ينظرون إلى الأديان نظرة تملؤها الريبة، ويجعل الأقلين المستمسكين بمسيحيتهم يتأثرون بما كان بين المسيحية والعلم من نضال، فيخضعون في بحوثهم الإسلامية لمثل ما خضع له أمثالهم في بحوثهم المسيحية أو في بحوثهم الدينية بوجه عام».

إذا تمهد هذا وعرفنا أن الدين المسيحي لم يكن إلا مجموعة وصايا أخلاقية جاءت للتهذيب لا للتنظيم، وعرفنا أنه تأثر بمؤثرات عديدة، واختلطت به تعاليم غريبة شوهت جماله الأول، فمن رهبنة محرمة لمتع الحياة إلى تعاليم كنسية فيها خفاء وأسرار، إلى اختراع وساطة بين الناس وخالقهم إلى نزاع بين رجال

---

(١) ص ٦٠.

الدين ورجال العلم، إلى استعمال العنف والقسوة مع الأحرار والمفكرين، إلى الفصل بين الدين والدولة.

« إذا عرفنا ذلك وعرفنا معه أنه وجدت في هذا الدين ملل مختلفة، ومذاهب متعددة. تمذهب بكل واحد منها جماعة من الناس عملوا على نصرته بشتى الوسائل، كما وجدت معه ديانات أخرى لها أنصارها ومعتنقوها، وبجانب هؤلاء وهؤلاء قوم لا دينيون تركوا الأديان كلها، بل عملوا على هدمها.

إذا عرفنا ذلك كله أمكننا أن ندرك سر الاختلاف المتشعب في تعريف الدين عند الغربيين، وعدم وجود تعريف صحيح - إلى الآن - يكشف حقيقته، كما يقول الأستاذ سليمان مظهر»[1]:

« والحقيقة أن الذهن البشري لم يستطع حتى اليوم أن يقدم تعريفاً نهائياً لكلمة الدين ».

بل إن محاولة ذلك من أشق الأمور، كما يقول الدكتور حسن سعفان في كتاب الدين والمجتمع[2].

(١) كتاب الشعب. أساطير من الغرب ص ٤.

(٢) ص ٢٠ - وشيء آخر وراء هذا هو عدم وجود تعاليم دينية بمعناها الصحيح مستقلة عندهم، فالدين مختلط بتعاليم الكنيسة التي أخذ معظمها من القوانين والعادات الموجودة بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات لتخرج للناس بثوب ديني براق.

ومن هنا قرر الكاتبون في أصول القانون أن القانون الكنسي ليس قانوناً دينياً بالمعنى الصحيح فلم تؤخذ قواعده من كتاب مقدس، بل اقتبست من القانون الروماني، ومبادىء القانون الطبيعي والعادات والتقاليد المختلفة إلا أنه تأثر في جملته بنزعة دينية ظاهرة، لأن رجال الكنيسة كانوا هم واضعوه. الدكتور محمود جمال الدين زكي في كتاب « نظرية القاعدة القانونية » ص ١١٣، الدكتور حسن كيره. « أصول القانون » ص ٢٥٩.

ومرد ذلك إلى أن التعريف يختلف باختلاف المعرفين، فكل معرف ينزع في تعريفه منزعاً يخالف غيره، لأنه إذا كان ممن يدين بدين معين عمد إلى تعريف الدين الذي يؤمن به، ثم يحمله جهله بمقررات الأديان الأخرى على أن يجعل تعريفه تعريفاً عاماً لكل الأديان، أو لمطلق الدين مع أنه قد يقتصر في تعريفه على بعض الخصائص دون باقيها.

وإذا كان ممن لا دين له عمد إلى عناصر مشوهة يضمها إلى بعضها ويجعل منها تعريفاً للدين لينفر الناس من الأديان.

ومن هنا جاءت تعريفاتهم متنوعة إلى نوعين. نوع حذف منه مبدأ الألوهية، وآخر جعله قوامها. كما أن منهم من عرفه على أنه حالة نفسية صارفاً النظر عن المظاهر الخارجية للدين من طقوس يقوم بها المتدين، ومن نظام اجتماعي ديني منسق يسيطر على الجماعة، وهو تعريف له بمعنى التدين.

ومنهم من يعرفه على أنه حقيقة خارجة، فينظر إليه على أنه ظواهر ونظم اجتماعية قائمة. وهو تعريف له بمعنى ما يتدين به.

فمن الأول[1] ما قيل في تعريفه: إنه «الشعور الذي يحدث لدينا عندما نتخيل أننا وسط بحر من الغموض والأسرار»، أو «هو الشعور بأننا نعتمد على موجود يفوقنا»، أو «شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة» أو «أنه عملية استرضاء أو استعطاف لقوى أعلى من الانسان»، أو «الإيمان بكائنات روحية».

---

(١) راجع كتاب الدين للمرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٢٦ وما بعدها، وكتاب «الدين والمجتمع» للدكتور حسن سعفان ص ٢٢، وكتاب الشعب «أساطير من الغرب» ص ٤.

ومن الثاني تعريفه بأنه « مجموعة من العقائد والطقوس المتعلقة بأشياء مقدسة » .

وتعريفه بأنه « مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا » .

أو أنه « مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، وواجباته نحو الجماعة وواجباته نحو نفسه » .

أو هو « جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ومع الناس وفي حق أنفسنا » .

وأخيراً يعرفه بعضهم بأنه **« الجانب المثالي في الحياة الإنسانية »** .

وإذا ما تركنا الغربيين وتعريفاتهم، وانتقلنا إلى لغة العرب لنبحث عن معنى كلمة الدين وجدنا كتب المعاجم وكتب التفسير[1] تطلقها على عدة معان، فأطلقتها على ما يتدين به الشخص من الإسلام وغيره، وعلى الطاعة والانقياد، والعادة والشأن، والجزاء والمكافأة، والحساب والسلطان، والأعمال النافعة وغير ذلك .

وقد وردت في القرآن لعدة معان في أكثر من تسعين آية ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[2]، ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[3] ﴿والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾[4]، ﴿فأقم وجهك للدين القيم﴾[5]، ﴿شرع لكم من الدين

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري، والقاموس المحيط للفيروزبادي، والصحاح للجوهري، ومختار الصحاح للرازي، وغريب القرآن للسجستاني، وتفسير القرطبي جـ ٤ ص ٤٣، وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٥٤، جـ ٢ ص ٣٤٩ وغيرها من الكتب.

(٢) آل عمران ـ ١٩ .

(٣) الحج ـ ٧٨ .

(٤) الشعراء ـ ٨٢ .

(٥) الروم ـ ٤٣ .

ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك﴾[1] ﴿لكم دينكم ولي دين﴾[2] . والكلمة في أصل وضعها تدل على معنى عام . هو علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له ، ولاختلاف مأخذها تفرع من هذا المعنى معان ثلاثة .

لأنها إما مأخوذة من فعل متعد بنفسه « دانه يدينه » ، أو من فعل متعد باللام « دان له » ، أو من فعل متعد بالباء « دان به » ، فعلى الأول تدل على القهر والملك ، وعلى الثاني تدل على الخضوع والطاعة ، وعلى الثالث تدل على ما يدين به الشخص من مذهب أو عقيدة أو عادة وخلق[3] .

وهذه المعاني الثلاثة متلازمة تدل في مجموعها على أن الدين . علاقة بين طرفين تكون في أحدهما خضوعاً وانقياداً ، وفي جانب الآخر أمراً وسلطاناً ، والرباط الذي يربط الطرفين هو ما يدان به .

لكن هذا المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي الذي يريده علماء الشريعة ، لأنه يشمل كل خضوع وانقياد ، كما يصدق على كل ما يدان به من خلق وعادة ومذهب .

أما الشرعيون فيريدون به خضوعاً خاصاً ، وهو خضوع العبد لربه الذي خلقه ، فيكون الدين عندهم بمعنى التدين . هو الإيمان بذات الهية جديرة بالطاعة والعبادة ، وبمعنى ما يدان به . هو جملة النصوص التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية ، والقواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها .

ومن هنا اشتهر عندهم تعريف الدين . بأنه « وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه الصلاح في الحال والفلاح في المآل » . يريدون

---

(١) الشورى ـ ١٣ .
(٢) الكافرون ـ ٦ .
(٣) الدكتور دراز في كتاب الدين.

بذلك. أنه تشريع إلهي يرشد أصحاب العقول السليمة إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة من غير إجبار لهم على ذلك، بل يندفعون إلى العمل به بمحض اختيارهم.

واستناد الفقه الإسلامي في أصله إلى الوحي الإلهي جعل له صبغة دينية سواء أكان ذلك الاستناد بطريق مباشر. كالأحكام التي نزلت بها نصوص خاصة أم بواسطة الاجتهاد كالأحكام التي استنبطها الفقهاء والمجتهدون استناداً إلى قياس على ما ثبت بالنص أو تخريجاً على قاعدة أو مبدأ عام.

هذه الصبغة الدينية التي ترد أحكام الفقه الإسلامي إلى وحي السماء[1] وتجعله أحكاماً إلهية يجب على المكلفين امتثالها والعمل بها سواء أدركوا حكمها أو لم يدركوها ما أثرها فيه؟

يذهب نفاة الواقعية عن هذا الفقه إلى أن أثرها يظهر في عزله عن الحياة وما فيها، فهو غير صالح عند هؤلاء لسياسة المجتمع، لأنه أحكام دينية لا صلة لها بواقع الناس.

ومرد ذلك إلى ما علق في أذهانهم من صورة قاتمة للدين، تختلف كل الاختلاف عن حقيقة الإسلام، فهذا يتخيله تعاليم كنسية كالتي عرفوها، وذاك يتصوره على أنه أحكام جاءت بها النصوص لا دخل فيها لعقل ولا تفكير، فيها شدة وعسر، تمنع الناس من التمتع بما في الحياة من متاع، وتأمرهم بالانقطاع عن الدنيا والزهد فيها، وتغريهم إلى الاستسلام لما يأتي به القدر دون أن يكون لهم حرية ولا تفكير، فالعقل عند هؤلاء ممنوع من البحث فيه لعجزه عن إدراك حقيقة بعض ما جاء به من أحكام.

---

(١) لأن الله وضع أسسها ومبادئها فيما أنزله على رسوله، حتى صرح القرآن بأن الحكم لله وحده «إن الحكم إلا لله» يوسف ـ ٤٠، وهذه الأحكام تدخل في مسمى الدين من حيث أن العامل بها يدين الله تعالى بعمله ويخضع له ويتوجه إليه مبتغياً مرضاته وثوابه باذنه.

وهذا التصوير غير صحيح في جانب الدين الإسلامي، لأنه لا يتفق مع حقيقته. حيث يقوم من أساسه على حرية التفكير، وفك قيود العقل، وإباحة الطيبات،واليسر وعدم الحرج، والدعوة إلى العمل والحض عليه.

وكيف يكون كما وصفوه؟ وهو دين الفطرة التي فطر الله خلقه عليها ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[1].

ثم إنه مع ذلك وقبل ذلك دين الأنبياء والرسل السابقين ﴿شرع لكم من الدين ما وصي به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب﴾[2].

ومن أجل ذلك أمر القرآن أتباع محمد عليه السلام بالإيمان بما جاء به الرسل من قبل ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[3].

وكيف نصدق ما يقال عنه من أنه عدو للعقل، وهو الذي عنى به عناية تامة[4]، ففك عقاله وحطم سلاسله، وأيقظ فيه حاسة التفكير ثم فتح الطريق

---

(١) الروم - ٣١.

(٢) الشورى - ١٣.

(٣) البقرة - ١٣٦.

(٤) حتى أخبر الرسول الذي لا ينطق عن الهوى بأن العقل أفضل شيء خلقه الله. فيما يرويه عن ربه في الحديث القدسي «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب».

فكيف يجعله موضع المؤاخذة والاعطاء والثواب والعقاب ثم يهدره ويلغيه في آخر شرائعه إلى يوم الدين!

أمامه للبحث.

فالقرآن ـ وهو أساس الدين ـ يخاطب في كثير من آياته العقول، ويحثهم على النظر والتأمل في هذا الكون الماثل أمامهم، فاستمع إليه وهو يقول:

﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[١]، ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾[٢]، ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[٣]، ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[٤] ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٥] ﴿إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله لكم من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون﴾[٦].

﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين. ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون. ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٧].

---

(١) يونس ـ ١٠١.
(٢) النحل ـ ٦٦، ٦٧.
(٣) العنكبوت ـ ٢٠.
(٤) الذاريات ـ ٢٠، ٢١.
(٥) الرعد ـ ٤.
(٦) الجاثية من ٣ ـ ٥.
(٧) الروم من ٢٢ ـ ٢٤.

وفي آيات أخرى يخاطبهم بأسلوب آخر ﴿أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن﴾[1] ﴿ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله﴾[2]، ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾[3].

﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾[4] ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾[5].

وفي نوع ثالث من الآيات ينعي عليهم تقليدهم للآباء وإهدار عقولهم.

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾[6]، ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾[7].

وبعد أن بين لهم القرآن الحق أطلق لهم حرية الفكر فيما يختارون فقال سبحانه: ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾[8].

---

(١) الملك - ١٩.
(٢) النحل - ٧٩.
(٣) الروم - ٨.
(٤) الأعراف - ١٨٥.
(٥) الغاشية من ١٧ - ٢٠.
(٦) لقمان - ٢١.
(٧) البقرة - ١٧٠.
(٨) يونس - ١٠٨.

كل ذلك ليقطع عليهم الحجة، وتظهر الحكمة واضحة في قوله تعالى ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بينة وإن الله لسميع عليم﴾[1] وقوله ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[2] وقوله ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[3]، وقوله ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[4].

فأين مع هذا كله الحجر على العقول ومنعها من البحث في الدين وتسجيل العجز عليها في الوقوف على حقيقته، ثم إنه بعد أن رد للعقل اعتباره ووضعه في المركز اللائق به، وحضه على التفكر في هذا الكون ليقف على بعض أسراره التي أودعها الله فيه، فتح أمامه طريقاً آخر للبحث لا يقل شأناً عن سابقه. طريق البحث في أحكام التشريع، فقد جاء بها ـ في الأغلب ـ على هيئة قواعد كلية ومبادىء عامة حتى لا يقيد الأجيال المقبلة بتفصيلات قد لا تتفق ومصالحهم، بل ترك للعقول السليمة الحرية في اختيار ما يصلح لهم بطريق الاجتهاد المباح ما دام في إطار تعاليمه الكلية.

وعلى هذا الأساس اجتهد رسول الله ﷺ مع نزول الوحي عليه، وعلم أصحابه الاجتهاد، ورسم لهم طريقه، بل ودربهم عليه فاجتهدوا أمامه، كل ذلك ليعدهم للخلافة التي تنتظرهم بعد وفاته.

وعلى هدي رسول الله اجتهد أصحابه من بعده، ولاءموا بين شريعة الله ودينه وبين حاجات الناس، وعلى سنتهم الحميدة سار من جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم، والأئمة من وراء هؤلاء. لم يحدثنا التاريخ عن شكوى للناس من هذه الشريعة، ولم يطعنها أحد بجمود ولا بغيره عبر سني الاجتهاد الطويلة.

(١) الأنفال ـ ٤٢.
(٢) الكهف ـ ٢٨.
(٣) البقرة ـ ٢٥٦.
(٤) يونس ـ ٩٩.

وأما دعوى شدته وعسر أحكامه فيكيفينا في ردها الآن التذكير ببعض النصوص الصريحة التي تهدم هذه الدعوى من أساسها.

اقرأ ـ إن شئت ـ قوله تعالى ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] وقوله ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[2]، ﴿لا يكلف الله نفساً الا وسعها﴾[3].

فهذه الآيات تدل في صراحة على نفي العسر والشدة عن شرع الله، بل إن قوله تعالى في وصف الرسول ﴿ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾[4] ينادي بأن هذا التشريع أخف وأيسر مما سبقه من التشريعات ليتحقق كونه رحمة كما أخبر الله في آية أخرى ﴿وما أرسلناك الا رحمة للعالمين﴾[5].

ويؤكد ذلك أن رسول الله الذي وكل اليه البيان كان ينادي دائماً بالتيسير، ففي وصاياه ﴿يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا﴾، ومما أثر من دعائه أنه كان يقول: «اللهم من شق على أمتي فأشقق اللهم عليه»، وأخيراً يقول «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها».

وأما صده عن الدنيا وتحريم طيباتها فدعوى غريبة عن الاسلام الذي أباح الطيبات وأنكر على من حرمها أشد الانكار، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة. فالله يقول ﴿فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيباً واشكروا نعمة الله إن

(١) الحج ـ ٧٨.
(٢) البقرة ـ ١٨٥.
(٣) البقرة ـ ٢٨٦
(٤) الاعراف ـ ١٥٧.
(٥) الأنبياء ـ ١٠٧.

كنتم إياه تعبدون﴾[1]، ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾[2]، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون﴾[3]، ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به﴾[4].

وأخيراً يقول: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾[5].

فهو لم يمنع بني آدم إلا مما هو خبيث لتتم لهم الكرامة التي كتبها لهم وفضلهم بها على غيرهم من المخلوقات، ﴿ولقد كرمنا بن آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[6].

وأباح لهم الطيبات وأمرهم بتناولهاوالتمتع بها في قصد من غير اسراف.

لذلك أخبر الرسول أن الامتناع عما أباحه الله وتحريمه خروج عن سنته وأنه ليس من الدين في شيء. فيما روى في الصحيحين. جاء أناس من الصحابة الى زوجات النبي ﷺ يسألون عن عبادته فيما بينه وبين الله التي غفر له بها ما تقدم من ذنبه وما تأخر: فلما وقفوا عليها، قال أحدهم: « إني لا آكل اللحم أبدا »،

---

(١) النحل - ١١٤.
(٢) الأعراف - ٣١، ٣٢.
(٣) المائدة - ٨٧، ٨٨
(٤) الأنعام - ١٤٥
(٥) الأعراف - ١٥٧
(٦) الاسراء - ٧٠.

وقال آخر «وأنا لا أتزوج النساء»، وقال ثالث: «وأنا لا أنام على فراش»، فبلغ أمرهم الى النبي ﷺ فخرج اليهم غاضباً وقال: «ما بال أقوام يقول أحدهم كذا وكذا، واني لأخشاكم لله وأتقاكم، ولكني أصوم وأفطر، وأقوم وأنام، وآكل اللحم وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وأما دعوته الى الكسل والاستسلام لما يأتي به القدر فبعيدة عن واقعه. انظر الى كتاب الله وهو يحض على العمل بأكمل ما تدل عليه هذه الكلمة من معان، ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[1].

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[2] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾[3] ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور﴾[4]، ﴿ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾[5] ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾[6].

وإن الله الذي خلق لنا الأرض وما عليها وما في جوفها وجعلنا خلفاء فيها لا يعقل أن يتركنا من غير تكليف بالعمل لعمارتها واستخراج ما فيها لتصلح للحياة، أو يرضى منا الكسل والاستسلام لما يجيء به القدر. كيف وقد أمر الأنبياء السابقين وأقوامهم به ﴿ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحاً اني بما

---

(١) التوبة - ١٠٥
(٢) الزلزلة - ٨،٧
(٣) الجمعة - ١٠
(٤) الملك - ١٥
(٥) يس - ٣٥
(٦) المؤمنون - ٥١

تعملون بصير﴾[١] ﴿أعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور﴾[٢].

وكيف يتصور ذلك مع أنه سبحانه أمرنا بالانفاق مما كسبنا ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم﴾[٣]، وهل يأتي كسب من غير عمل؟

واذا كانت الآيات الكثيرة التي لا تحصى في كتاب الله جاءت آمرة بالعمل الصالح، ووعدت العاملين جزاء حسناً في الآخرة، فهل يقال معها إن هذا دين كسل لا عمل؟

ولا يفلح في رد هذا الاستدلال ما قيل: إن المراد بالأعمال الصالحة ما يتعلق بالعبادة من صلاة وصيام وحج وزكاة وانفاق في سبيل الله وغير ذلك مما يكمل به الايمان. لأن السعي لكسب القوت عبادة يثاب عليها متى قصد به امتثال أمر الله، والانفاق على الأبناء عبادة، واعداد العدة لدفع العدوان عن الوطن عبادة، والعمل على توفير أسباب الحياة لمن ولى أمرهم عبادة، وهكذا يمكن ادخال كل أعمال المعاش في العمل الصالح الذي أمر به القرآن في مواضع كثيرة، ولقد روى أن أصحاب رسول الله رأوا شخصاً نحيلا فأثنوا عليه، وقالوا: إنه يصلى كذا ركعة ويصوم النهار ويقوم الليل، فقال الرسول: ومن يطعمه؛ قالوا أخوه فقال: «أخوه أعبد منه».

وروى الترمذي عنه عليه السلام أنه قال: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده» خص داود بالذكر لأنه كان ملكاً نبياً، ومع هذا الملك والسلطان كان يأكل من عمل يده، فكان يصنع الدروع من الحديد كما أخبر القرآن عنه.

---

(١) ،(٢) سبأ ـ ١٠، ١١، ١٣. سابغات ـ دروع واسعات، قدر في السرد ـ احكم نسيج الدروع بحيث تدخل الحلق بعضها في بعض من التقدير وهو هنا التفكير في تسوية الأمر وتهيئته، والسرد ـ نسج الدروع. فتكون الآية دعوة الى العمل واحكامه واتقانه.

(٣) البقرة ـ ٢٦٧

كما كان يرشد الى العمل، ويرسم الطريق لمن انحرف عن الجادة وطلب العيش من غير طريقه.

روى أنس قال: جاء رجل الى رسول الله ﷺ يسأله شيئاً، فقال له رسول الله: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء، فقال: ائتني بهما فأتاه بهما فأخذهما رسول الله بيده فقال: من يشتري هذين؟، فقال رجل أنا آخذهما بدرهم، فقال رسول الله: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثا، فقال رجل: بدرهمين فأعطاهما اياه، وأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصاري، وقال اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه الى أهلك، واشتر بالآخر قدوماً فأتني به، فأتاه به فشد فيه رسول الله عوداً بيده ثم قال: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً ففعل، ثم جاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوباً، وببعضها طعاماً، فقال رسول الله: هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة»[1].

فهذا الحديث وضع مبدأ محاربة التسول، ولكن بطريقة عملية ايجابية مجدية لا بطريقة سلبية، كما كان متبعا في كثير من الدول الى عهد قريب بأن يطارد المتسولون في الشوارع ويقبض عليهم، ثم يعاقبون بالسجن أو الوضع في الملاجيء، وما فكروا فيه قريباً من جمع هؤلاء والعمل على تأهيلهم مهنياً ليستغنوا عن التسول قد فعله نبي الاسلام من أربعة عشر قرناً من الزمان خلت؟

ويقول عمر بن الخطاب: «ليس خيركم من عمل للآخرة وترك الدنيا أو عمل للدنيا وترك الآخرة، ولكن خيركم من أخذ من هذه ومن هذه».

---

(١) كشف الغمة جـ ١ ص ١٩٠، ورواه صاحب المنتقى مختصراً، راجع جـ ٥ ص ١٤٣ مع نيل الأوطار. الحلس. هو البساط. او كساء رقيق يكون تحت بردعة البعير. والقعب هو اناء يشرب فيه الماء

وكان رضي الله عنه في خلافته يدفع أنصبة من الزكاة للقادرين على العمل ويحثهم على أن يبتاعوا غنما بنصيبهم ليبدأوا ثروة ينمونها، أو يجعلونها رأس مال في صناعة أو زراعة.

وهذا عبد الله بن المبارك وهو من علماء الاسلام الأوائل الذين اشتهروا بالزهد والتصوف يقول: «ليست العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يعولك، وانما العبادة عندنا أن تبدأ برغيفك أولا ثم تتعبد».

فماذا يراد من الاسلام في الحض على العمل، وترك الاستسلام وراء هذا كله؟

أما ما ورد من التزهيد في الدنيا ومتاعها والتقليل من شأنها فالغرض منه - بعد ذلك - الحض على التوسط في طلبها وعدم صرف كل الجهد اليها، وعدم التنافس فيها والحرص عليها، لأنه قد يفضى الى طرق أبواب غير مشروعة للحصول عليها، مع أن الآجال محدودة لا تحتاج الى كل ذلك المال، قيل لعمر بن الخطاب يوماً: إن فلاناً جمع مالا، فقال عمر: فهل جمع له أياماً؟؟

والاسلام كما حارب الفقر وعمل على علاجه بوسائل كثيرة حارب الترف بين الأغنياء، فأمرهم بالتوسط في التمتع وزهدهم في الدنيا ومتاعها ليقرب المسافة بين الفقراء والاغنياء، فيصلح المجتمع باقتلاع جذور الفساد من الحقد والحسد والكراهية.

«سر عجز العقول عن إدراك حقيقة بعض أحكامه»

بقي أن نقول لهؤلاء إن عجز العقول عن ادراك حقيقة بعض أحكام هذا الدين لا يضيره في شيء، فضلا عن أن يجعله غير صالح لسياسة المجتمع، لأن التشريع الاسلامي تشريع الهي من وضع خالق الانسان، وهو أعلم بمصالحه الحقيقية من نفسه، وبما يلائمه في كل طور من أطوار حياته، والعقل البشري

مهما سما فلن يبلغ شيئاً بجانب علم الله الشامل، كما صرح القرآن في غير آية ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾[1]، ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا﴾[2] ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب﴾[3]، ومن ثم كان علم الله فوق علم الناس ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[4].

ومع ذلك فهو تشريع عام شامل تكفل بتحقيق مصالحنا في طورى الحياة. حياتنا الدنيا، وحياة الخلود في الآخرة، وليس قاصراً على تحقيق مصالحنا في حياتنا هذه، فاذا جاء في تشريعاته ما لا تظهر له ثمرة في حياتنا الأولى لعجز العقل عن ادراكها لا يعد ذلك عيباً فيه لارتباطه بحياتنا المستقبلة التي لا يعلم حقيقتها الا الله صاحب التشريع.

على أن العقول بطبيعتها متفاوتة، فرب شيء لا يفهمه عقل لقصوره يدركه عقل آخر، فلا يليق بشخص أن يجعل من بعض التعاليم الاسلامية التي لا يصل عقله الى حقيقتها دليلا على أن هذا التشريع يضاد العقول، ويتعجل بالحكم عليه: بأنه لا يساير الحياة ولا يلتئم معها.

وفي القرآن الكريم أمثلة ظاهرة على تفاوت العقول، ومن أبرزها قصة موسى مع الخضر عليهما السلام، فان الله بين لنا فيها أنه وهب الخضر من لدنه

---

(١) البقرة ـ ٣٠
(٢) الاسراء ـ ٨٥.
(٣) آل عمران ـ ٧
(٤) يوسف ـ ٧٦.

علماً، وأنار له عقله، وكشف عنه بعض الحجب حتى أدرك ما لم يدركه موسى. الأمر الذي جعله يعترض على فعل الخضر مرة بعد أخرى، ولعل في تكرار اعتراض موسى على صاحبه بعد أن أخذ عليه العهد بألا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً اشارة الى أنه من طبيعة الانسان الاعتراض على ما لا يفهمه، بل وانكاره المرة بعد المرة.

فتبين بذلك أن الصفة الدينية الموجودة في الفقه الاسلامي لا أثر لها في منع العقول من البحث والنظر فيه، ولا في الدعوة الى الكسل والاستسلام لأن النصوص أوجبت النظر والبحث، ودعت الى العمل ورغبت فيه، كما أنه لا أثر لها في وجود أحكام سرية غير مكتوبة لا يعلمها الا بعض الخاصة الذي يميزون بشعار خاص، لأن أحكامه كلها مقررة مكتوبة معلنة لا سرية فيها.

وليس من آثارها كذلك وجود سلطة دينية يتزعمها طائفة من الناس تكون لهم الوساطة بين الله وبين خلقه يهبون لمن أطاعهم الغفران، ويقررون لمن خالفهم الحرمان.

نقول ليس فيه ذلك، لأن الرسول ذاته لم ينصب نفسه واسطة بين الناس وخالقهم، ولم يضع في يده غفراناً لمذنب، ولا مصير أحد عند ربه، وكيف يفعل ذلك بعد أن حدد الله وظيفته ﴿ان عليك الا البلاغ﴾[1] ﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾[2]، ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾[3]، ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر﴾[4] ﴿وما جعلناك

---

(١) الشورى - ٤٨
(٢) الرعد - ٧
(٣) البقرة - ٢٧٢
(٤) الغاشية - ٢١، ٢٢

عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾[1] ، ﴿وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم﴾[2] .

ولو كان يملك شيئاً من ذلك لوهبه لأقرب الناس وأحبهم اليه ، وقد ثبت عنه أنه قال يوماً لفاطمة : « يا فاطمة بنت محمد لا أغنى عنك من الله شيئاً » وقال لعمته : « يا صفية بنت عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً » فالوساطة بين الخلق والخالق لا محل لها في الاسلام ، فكل واحد من المسلمين في أي بقعة من بقاع الأرض يستطيع أن يتصل بربه من غير وساطة أحد من الناس ، ﴿وإذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[3] ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾[4] .

وهنا يثور التساؤل الآتي . إذا لم يكن للصفة الدينية أثر في ذلك كله . فما أثرها اذاً ؟

وللجواب عن هذا التساؤل نقول : إن الفقه الاسلامي تشريع الهي ارتبطت أحكامه بالعقيدة ، ارتبطت بالايمان بالله ، فأوامره ونواهيه تأتي مزيلة بتعليقها بالايمان ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين﴾[5] ، ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[6] ، ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا ان كنتم مؤمنين﴾[7] .

كما ارتبطت في جملتها بالثواب والعقاب الذي أعده المشرع سبحانه في الآخرة دار الجزاء .

---

(١) الأنعام - ١٠٧
(٢) النحل - ٤٤
(٣) البقرة - ١٨٦
(٤) غافر - ٦٠
(٥) البقرة - ٢٧٨
(٦) (٧) النور - ٢ ، ١٧

﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدا فيها وله عذاب مهين﴾(١).

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أمولكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما . ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيرا . ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾(٢).

فاذا آمن الانسان بذات الهية علوية قادرة قاهرة مطلعة على سرائره وخفاياه تحاسبه على كل ما يصدر منه وتجازيه عليه في الآخرة وجد عنده الضمان لاحترام قانونه الذي أنزله، فتنزل النفس على أحكامه طيعة مختارة بل قريرة العين راضية به.

فقوة التدين توجب على المؤمنين احترام جميع الأحكام الفقهية(٣)، وهذا الاحترام يبعثهم على أداء الحقوق التي توجبها، ولو كانوا بعيدين عن متناول القضاء باعتبار أن أصلها من عند الله المطلع على سرائرهم.

فالصفة الدينية تجعل المؤمن قاضياً على نفسه، وتمنعه من استباحة حقوق الآخرين عندما تفقد وسائل الاثبات، أو يكون بعيداً عن عين القضاء.

يشير لذلك قول رسول الله للرجين الذين اختصما اليه في مواريث بينهما، وليس لهما بينة على دعواهما: ﴿إنكم تختصمون اليّ وانما أنا بشر ولعل بعضكم

(١) النساء - ١٣، ١٤

(٢) النساء - ٢٩، ٣٠، ٣١

(٣) ولو كانت هذه الأحكام اجتهادية بنيت على قياس أو مصلحة أو عرف بقيت أو تبدلت لأن المجتهد حينما يجتهد يبحث عن حكم الله في المسألة بكافة الوسائل، ولذلك لا يقطع حين اجتهاده بل يحكم بغالب ظنه على مقدار وسعه.

يكون ألحن بحجته من الآخر فاقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطاما في عنقه يوم القيامة﴾، فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما حقي لأخي، فقال لهما الرسول: «أما إذاً فقوما فاقتسما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكمال صاحبه»[1].

ومن هنا يقول الرسول في حديث آخر «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن».

فالصفة الدينية تعتبر ـ بحق ـ مزية من مزايا الفقه الاسلامي لا عيباً يعاب به.

قد يقال:، إن في نشر العلوم والثقافات غناء للانسان عن التدين، لأن ذلك يربي فيه ضميراً حياً رقيباً عليه في أعماله يساعده على تقبل القوانين واحترامها.

والجواب عن ذلك أن العلم مهما تقدم لا يمكن أن يحل محل العنصر الديني والخلقي في تربية الضمير، لأن العلم سلاح ذو حدين يصلح للهدم والتدمير، كما يصلح للبناء والتعمير، فهو في ذاته محتاج الى رقيب يوجهه وجهة صالحة، ولا أنفع من رقيب الايمان الوليد البكر للدين والأخلاق[2].

ولقد اعترف رجال من أقطاب العلم وزعماء السياسة وقادة الجيوش بأن العلم لا قيمة له بدون الأخلاق والدين. اعترفوا بذلك ابان الحرب المدمرة الماضية التي تعتبر أثراً من آثار العلم، وثمرة من ثمرات حضارتهم التي يتغنون بها.

واليك طائفة منها منقولة عن كتاب «العلم والدين» للمشير أحمد عزت

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٢٦٦، تفسير القرطبي جـ ٢ ص ٣١٧.

(٢) راجع الدكتور محمد عبد الله دراز في كتاب الدين ص ٩١ وما بعدها فقد كتب فضلا ممتعاً في وظيفة الأديان في المجتمع.

باشا[1]، وكتاب الدين لفضيلة الدكتور محمد عبد الله دراز.

فالعالم الطبيعي الأمريكي «روبرت ميلليكان» يصرح بأن أهم أمر في الحياة هو الايمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق، ولقد كان زوال هذا الايمان سبباً للحرب العامة، واذا لم نجهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة، بل يصير العلم نكبة على البشرية».

ويقول (ويلسون» الرئيس الأسبق للولايات المتحدة «وخلاصة المسألة أن حضارتنا ان لم تنقذ بالمعنويات فلن نستطيع المثابرة على البقاء بماديتها، وأنها لا يمكن أن تنجو الا اذا سرى الروح الديني في جميع مسامها ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا ومنظماتنا السياسية وأصحاب رؤوس أموالنا وكل فرد خائف من الله محب لبلده».

والماريشال بيتان يقول في آخر خطابه الذي أذاعه على أمته في يوم ٢٥ يونيه سنة ١٩٤٠ عقب توقيع الهدنة التي التمسها من زعيم ألمانيا المنتصرة عليهم: «انني أدعوكم أول كل شيء الى نهوض أخلاقي».

والماريشال مونتجومري يقول في خطبة له أمام الجيش الثامن: «ان أهم عوامل الانتصار في الحرب هو العامل الأخلاقي، ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده الى بذل أقصى جهودهم في العمل الا اذا كانت ضمائرهم مرتاحة الى ما يعملونه، ويقيني أن الجيش اذا سار على غير مرضاة الله سار على غير هدى. إن خطر الانحطاط الخلقي في أفراد الجيش أعظم من خطر العدو، ولذلك لا نستطيع أن ننتصر في معركة الا اذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شيء».

تلك نداءات صارخة بالرجوع الى الخلق والدين، ولكنها صدرت في وقت مليء بالشدائد والمفزعات، وليس لها صدى في وقت السلم والرخاء وتلك عادتهم

---

(١) ص ١٣٣ وما بعدها.

كلما نزلت بهم نازلة ذكروا الدين والأخلاق[1] . فاذا ما انكشفت عنهم الغمة عـاودتهم طبيعتهـم الأولى، طبيعـة الظلم والاستبـداد والاعتـداء على حقـوق الآخرين .

فهي تذكرنا بطبيعة الانسان التي صورها القرآن أبلغ تصوير في قوله تعالى: ﴿وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون﴾[2] .

وقوله: ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين . فلما أنجاهم اذا هم يبغون في الأرض بغير الحق يأيها الناس انما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم الينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون﴾[3] .

﴿واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر فذو دعاء عريض﴾[1] .

أين هؤلاء من المسلمين الذين وصفهم الله بعد النصر على الأعداء في القتال بأنهم رعاة انسانية يحافظون على الحقوق، ويسيرون على الجادة المستقيمة .

---

(١) نلاحظ أن المجتمعات المادية لا تذكر الدين الا في الأزمات الشديدة والظروف العصيبة التي تمر بها . لأن هذه الظروف تشعر الانسان بضعفه وعجزه عن الوصول الى الحل لما وقع فيه فيتجه نحو العالم الروحي يستلهم منه السداد والحل . أما في وقت الرخاء فيغلب عليها التيارات المادية وتضعف عندها النزعة الروحية أو تنعدم، لذلك نراهم حينما يتم لهم الغلبة في الحروب أو تزول أزمتهم ينسون أو يتناسون ما كانوا فيه وتتحكم فيهم الروح الشريرة فلا يوفون بوعد ولا يؤدون واجباً .

(٢) ، (٣) يونس ـ ١٢ ، ٢٢ ، ٢٣

(٣) فصلت ـ ٥١

﴿الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾[1] .

ثم أين مقالات أولئك الزعماء مما أثر عن رسول الله وخلفائه من وصاياهم للجيش المحارب.

فقد روى مسلم عن بريدة بن الخصيب قال: كان النبي ﷺ إذا بعث أميراً على سرية أو جيش أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله تعالى، وبمن معه من المسلمين خيراً، ثم يقول: « اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ».

وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى قائد جنده عهداً قال فيه: « هذا ما عهد به عبد الله أمير المؤمنين الى منصور بن غالب حين بعثه على قتال أهل الحرب وحربه من استعرض من أهل الصلح.

أمره في ذلك بتقوى الله على كل حال نزل به من أمر الله، فان تقوى الله أفضل العدة وأبلغ المكيدة، وأقوى القوة، وأمره ألا يكون من شيء من عدوه أشد احتراساً منه لنفسه ومن معه من معاصي الله، فان الذنوب أخوف عندي على الناس من مكيدة عدوهم، وانما نعادي عدونا وننصر عليهم بمعصيتهم، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم، لأن عددنا ليس كعددهم، ولا عدتنا كعدتهم، فلو استوينا نحن وهم في المعصية كانوا أفضل منا في القوة والعدد، فان لم ننصر عليهم بحقنا لا نغلبهم بقوتنا ».

هذا هو أثر الدين في الفقه الاسلامي يحمل الناس على تقبل أحكامه عن رضى ورغبة لا عن خوف ورهبة، وهو أثر تهذيبي جليل الأثر يعين القانون

---

(١) الحج - ٤١

على أداء وظيفته على الوجه الأكمل، لأنه لا يكفي في أداء القانون لوظيفته أن يكون صالحاً في ذاته ملائماً للحياة ومطالبها، بل يتوقف ذلك الى حد كبير على تقبل الناس له واحترامهم لأحكامه، وليس على وجه الأرض قوة تكافىء قوة التدين أو تدانيها في كفالة احترام القانون. وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه.

ويجب ألا ننسى ما للعنصر الديني من أثر كبير في وجود الحكم الصالح والديموقراطية الصحيحة[1] في صدر الاسلام، وفي فترات متفرقة من تاريخه كلما وجد الوازع الديني عند حكامه، لأنه يجعل الحاكم دائماً على حذر من مخالفة شرع الله طمعاً في ثوابه أو خوفاً من عقابه. حتى كان الواحد منهم يؤثر

---

(١) والتاريخ أصدق شاهد على ذلك وقد اعترف المنصفون من رجال القانون بأن ما بلغه التشريع الاسلامي في هذه الناحية بسبب العنصر الديني لم تبلغه الأنظمة الحديثة على كثرتها، ولن تستطيع أن تسد الفراغ الذي خلفه انهيار الوازع الديني بتشريعاتها مهما تعددت. يقول الدكتور عثمان خليل في كتيبه «الديموقراطية الاسلامية» ص ٦٤ : واذا كان للديموقراطية الاسلامية تراث جليل في هذا الشأن حتى ليكاد يحيط بكل صور الأهداف الديموقراطية الحديثة **فيجب أن لا ننسى ذلك الفارق الواضح، وهو أن أكبر ضمان للحكم الصالح في الديموقراطية الاسلامية بنوعيها كان الوازع الديني، واعتبار هذا الصلاح في الحكم عبادة**، ولذا بلغ بعض الحكام في حكمهم حد التفاني في خدمة المجتمع والتضحية بكل مصالحهم الشخصية وأموالهم في ذلك. على أن هذه الحقيقة قد أتاحت كذلك لمن لا وازع لديهم من الدين فرصة للاستبداد المسرف ولأهدار أطهر الأصول والحرمات الشرعية.

أما الديموقراطية الحديثة فلا سند لها من الوازع الديني لانفصال الدولة عن الدين، ولذلك كان العصر الحديث أحوج الى رسم الضمانات الوضعية وتفصيلها ومحاولاة ضبطها وإحكامها، فنظمت الدساتير والقوانين والوسائل السياسية والجنائية والمدنية لمراقبة الحاكمين، ولمساءلتهم وتكشف الخلاف في كل ذلك عن ظهور صور الديموقراطية الحديثة. وهي البرلمانية والرئاسية والمجلسية. ولكل منها وسائلها الخاصة في هذا الشأن، ولكننا نشك كثيراً في أنها قد استطاعت أن تسد كل ذلك الفراغ الهائل الذي خلقه انهيار الوازع الديني القوي الذي كان متسلطاً على الحكام وبخاصة في صدر الاسلام. ا هـ.

رعيته على نفسه مضحياً بمصالحه الشخصية وأمواله في سبيلهم ليقينه أنه مسئول عنهم في كل أمورهم كبيرها وصغيرها أمام الله الواحد القهار ﴿كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته﴾ .

فعنصر الدين جعل من التشريع الاسلامي صالحاً للراعي والرعية، وهو فوق ذلك رباط قوي متين يجمع القلوب على المحبة والتراحم، ويجعل من المتدينين أسرة واحدة يحس كل فرد فيها بما يحس به الآخرون مهما اختلفت أوطانهم، وتباعدت ديارهم، فهو رباط الله الذي يحقق الوحدة الصادقة دونه في ذلك رباط الدم. أو اللغة أو الجوار أو المصالح المشتركة .

موقف الفقه الإسلامي من العرف

أما الشبهة الثالثة وهي موقفه من العرف ورفضه لبعض ما تعارفه الناس فليس ذلك بدعا فيه حتى يعاب عليه . فان القوانين الحديثة - بعد عصر المدرسة الواقعية - تسير على هذا المنهج، فحددت للعرف موضعاً يعمل فيه، ومرتبة لا يتعداها، فان تجاوز ذلك كان نصيبه الرفض والإلغاء، ومن ثم شرطوا لاعتباره شروطاً لا يقبل الا اذا توفرت جيعها، ومتى اختلت أو اختل واحد منها كان عرفاً فاسداً لا يلتفت اليه .

وسنرى من الموازنة بين مركز العرف في الفقه الاسلامي ومركزه في القوانين الوضعية أن كفة الفقه الاسلامي فيه راجحة على الأخرى، وأن العرف فيه ظل محتفظاً بمكانته الأولى طوال حياته، وأنه لم يجد فيه جديد يطغى عليه أو يحد من سلطانه، بينما نجده في القوانين الأخرى انحدر من مكانته العالية، وضعف سلطانه حتى كاد يفقد تأثيره في نظر بعض رجال القانون .

وان جولة مع تاريخ العرف في القوانين الوضعية ترينا ذلك في وضوح فلقد كان العرف هو المصدر الرئيسي لكل القوانين القديمة، فلما سنت

القوانين، وصدرت بها التشريعات ظل العرف محتفظاً بمكانته الأولى فترة من الزمان، فكان هو والقانون المكتوب في منزلة واحدة، ولذا كان من المقرر في القانون الروماني، والقوانين الأوربية المشتقة منه. أن القاعدة المتأخرة تجب ما قبلها بصرف النظر عن مصدر كل منهما عرفاً كان أو تشريعاً.

وفي هذا يقول الفقيه الألماني «سافيني»: إذا نظرنا الى العرف والتشريع باعتبار قوتهما الملزمة وجب أن نضعهما في مستوى واحد، ففي وسع القانون العرفي أن يكمل أو يعدل أو يعطل قانوناً مكتوباً، كما أن في وسعه أن يخلق قاعدة جديدة، ويحل محل القاعدة المكتوبة التي ألغاها[١].

ولما تقدم الزمن وتطورت القوانين بنشاط التشريع بدأ مركز العرف يضعف، فنحى عن مكانته الأولى لما قيدوا قبوله بشروط حتى ذهب كثير من الفقهاء الغربيين الى أنه فقد أهميته، لانتقال سلطة التشريع من الشعب الى ممثليه الذين يتكون منهم البرلمان، وذهب آخرون الى أنه لم يفقد منزلته كمصدر من مصادر القانون، ولكن مدى نشاطه تحدد، لأن اشتراط الشروط لصحته جاء للتقليل من شأنه، وكلما تطور النظام القانوني ضاق نشاط العرف، كما يقول الدكتور محمد عرفه[٢]، لأسباب عدها.

وبعد أن بين أن العرف لم يفقد أهميته في القانون المصري، لأن المشرع وضعه بعد التشريع، ولاستناد القانون التجاري اليه قال: ومع ذلك يمكن القول بصفة عامة أن أهمية العرف كمصدر للقانون تتلاشى بتكامل النظام التشريعي، وذلك لمزاحمة التشريع والقضاء، واقصائهما اياه من ميدان الانتاج القانوني، ويساعدهما على ذلك تلك الشروط المفروضة على مقدرة العرف

---

(١) الدكتور محمد عرفه في مبادىء العلوم القانونية ص ٥٧

(٢) المرجع السابق.

الانشائية، والتي يندر أن تتوافر لقاعدة عرفية في الوقت الحاضر.

وقريب من هذا ما يقرره الدكتور كيره[1] من أن العرف بعد هذه الشروط أصبح مصدراً بطيئاً للقانون، وكثيراً ما يعوزه الوضوح والتحديد وان كان فيه مرونة عن التشريع.

هذه لمحة يسيرة عن تطور العرف في رحاب القانون. بدأ واسع السلطان ثم انتهى الى حصره في دائرة ضيقة بما وضعوه له من شروط كان بعضها محل وفاق، وبعضها الآخر مختلف فيه.

ولا يعنينا هنا خلافهم أو وفاقهم بقدر ما يعنينا ذكر بعض هذه الشروط لتوقف المقارنة عليها.

شرطوا لقبوله (**أولا**): السداد. وفسروه بكون العرف متوافقاً مع العدالة والنفع العام. وبتعبير آخر. أن يكون موافقاً للنظام العام والآداب.

شرط يذكره أغلب الشراح، وان صرفه البعض[2] الى العرف الخاص «المحلي أو المهني أو الطائفي» مستبعداً أن يكون شرطاً في العرف العام الشامل، لأن هذا النوع من العرف يسهم الى حد كبير في تحديد مضمون النظام العام باعتبار صدوره من الجماعة كلها.

(**وثانياً**) أن يكون عاماً، وليس معنى عمومه شموله جميع البلدان بما فيها من طوائف وأشخاص، بل يريدون عمومه في المكان الذي يقع فيه أو الأشخاص الذين صدر عنهم العمل بصفاتهم كالعرف الطائفي أو المهني.

(**وثالثاً**) ألا يكون متعارضاً مع التشريع القائم، فلا قيمة للعرف مع التشريع لأنه لا يلغيه، فالمبدأ العام والقاعدة المقررة في العرف أنه يعمل به ما لم

---

(١) المدخل.

(٢) الدكتور كيره في المدخل

يتعارض مع نصوص التشريع، فاذا كان مناقضاً له فلا يعمل به[١].

وعلى ذلك لا يقوى العرف عندهم على نسخ التشريع أو الغاء نصوصه الآمرة[٢].

هذا هو أصل وضع العرف بالنسبة الى نصوص التشريع - في نظر رجال القانون - لا يقوى على الغاء النص التشريعي، ولم يخرج عن هذا الأصل الا العرف التجاري، فانه يجوز أن يلغى نصوص القانون عند التعارض، ويرجع ذلك الى أن القانون التجاري في الحقيقة عبارة عن تقنين للعادات التي اصطلح عليها التجار فيما بينهم، وقد استثنوا من هذا الاستثناء العرف التجاري المعارض لنص متعلق بالنظام العام، فانه لا يقوى على الغائه.

إذاً يكون استثناء الغاء النص بالعرف التجاري مقيداً بعدم كون النص المعارض متعلقاً بالنظام العام[٣].

هذا هو الاستثناء الوحيد الذي أقامه شراح القانون، وهو يصور لنا قداسة النصوص التشريعية - في نظرهم - التي لا يرقى اليها سلطان العرف الا من هذه النافذة الضيقة.

ومع ذلك نجد من شراح القانون من يرفض هذا الاستثناء، ويوجه المسألة توجيهاً آخر لتبقى القاعدة على عمومها من غير استثناء.

يقول الدكتور مصطفى كمال طه[٤] «وقد يتضمن العرف التجاري خروجاً

---

(١) الدكتور محمود جمال الدين زكي في نظرية القاعدة القانونية ص ١٣٢ يفسر المناقضة بكونه يأتي بحكم يخالف الحكم الثابت بالنص التشريعي سواء أكانت هذه المخالفة ايجابية بأن أتت بحكم يناقضة أم سلبية بأن لم تأت بحكم ولكنها اعترضت تطبيقه.

(٢) الدكتور كيره أصول القانون ص ٣٥٦

(٣) الدكتور جمال الدين زكي. المرجع السابق ص ١٢٤

(٤) القانون التجاري جـ ١ ص ٣٧

على بعض نصوص التشريع المدني ولو كانت آمرة، وبعد ذكره لأمثلة ذلك قال: ويراعى أن مخالفة العرف التجاري لنصوص القانون المدني الآمرة ليس فيها تغليب للعرف على التشريع. ذلك أن الأمر لا يعدو أن يكون تحديداً لنطاق تطبيق كل من القانون التجاري والقانون المدني، والقاعدة في هذا الشأن. أن القانون المدني لا يطبق الا اذا لم يوجد حكم خاص في القانون التجاري، ووجود عرف تجاري معناه وجود قاعدة قانونية تجارية خاصة، فلا حاجة مع وجودها الى تطبيق القواعد المدنية العامة، ولهذا لا يجوز للعرف التجاري أن يخالف نصوص التشريع التجاري الآمرة ولكنه يملك مخالفة النصوص المفسرة أو المكملة.

والى مثل هذا يذهب الدكتور كيره[1]. فيقول بعد الشرح الطويل والرد على من جوز مخالفة العرف التجاري للنصوص التشريعية الآمرة: فإذاً العرف يبقى على أصله من عدم جواز مخالفته لنصوص التشريع دون استثناء.

هذا هو مركز العرف مع النصوص الآمرة. لا يقوى على مخالفتها أما موقفه من النصوص المفسرة للتشريع أو المكملة فيقوى على مخالفتها[2] لأن

---

(١) المدخل ص ٢٢٢ وأصول القانون ص ٣٥٧ وما بعدها.

(٢) أصول القانون ص ٣٥٩. وقد فرقوا بين القواعد الآمرة وبين المفسرة والمكملة بان الآمرة ملزمة على كل حال لا يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفتها، والثانية ملزمة بشرط عدم وجود اتفاق على مخالفتها، فاذا لم يتفق المتعاقدان على مخالفتها أو سكتا عن الاتفاق وجب تطبيقها، فهي تطبق في حال دون حال، وعلى بعض الأشخاص دون الآخرين، وتعرف كل منها بأنه اذا جاءت القاعدة بصيغة الأمر أو النهي أو نص فيها على بطلان كل اتفاق مخالف لها، أو يفرض عقوبة على مخالفتها كانت آمرة، واذا نص فيها على اجازة الاتفاق على ما يخالفها أو صرح فيها بعبارة اذا لم يتفق الطرفان على خلاف ذلك، كانت من النوع الثاني، واذا خلت القاعدة عن شيء من ذلك صراحة. فان كانت متعلقة بالنظام العام أو الآداب فآمرة، واذا لم تتعلق بشيء منها كانت مفسرة أو مكملة، وهذا الفرق الأخير غير بين =

النص المفسر يجيء عند الاختلاف في النص ـ غالباً ـ فاذا وجد عرف يخالفه فلا يكون له محل، ولهذا ترى المشرع ينبه في بعض النصوص المفسرة إلى أنها لا تسرى إذا وجد عرف مخالف لها، على معنى أنه يستبعد تطبيق النص في حالة وجود العرف المخالف، ولا يلغى النص بذلك العرف، بل يظل قائماً يطبق في المواضع التي لا يوجد فيها عرف يخالفه.

والنص المكمل جاء لتكملة إرادة العاقدين، فيطبق إذا لم يتفق المتعاقدان على عكسه، أو سكتاً عن الاشارة الى موضوعه، ولذلك يقترن كثيراً بالعبارات الآتية «إلا إذا وجد شرط يخالف ذلك» أو «في حالة عدم وجود شرط صريح في العقد» أو «إذا لم يحصل الاتفاق على كذا».

فهي نصوص أريد بها تنظيم التعاقد بين المتعاقدين اذا لم يريدا افراغه في قالب آخر، أو لتكملة ارادتها في حالة سكوتها، فاذا جاز للأفراد الاتفاق على ما يخالفها جاز من باب أولى نشوء عرف مخالف لها.

وقد قرروا أن العرف مصدر في جميع فروع القانون عدا القانون الجنائي فان العرف لا مجال له فيه، ولا يعمل به الا في تفسير نص من نصوصه للقاعدة المشهورة «لا جريمة ولا عقوبة الا بناء على قانون» وان كان سلطانه في القانون التجاري أوسع من بقية الفروع الأخرى.

ويرجع ذلك الى أن العمليات التجارية تتم بسرعة فلا يتوفر للمتعاقدين الوقت الكافي لذكر كل الشروط التي تحكم العلاقات الناشئة عنها، فتكون نيتهما متجهة الى الأخذ بالعادات المنظمة لهذه العلاقات، ولأن هذه العمليات تتم بينهم

= **لعدم تحديد معنى للنظام العام والآداب كما صرح بذلك القانونيون أنفسهم**، ومن ثم يكون الفصل بين النصوص التي يجوز للعرف مخالفتها والتي لا يجوز فيها ذلك عسيراً. أنظر الدكتور محمد عرفه في مبادىء العلوم القانونية ص ٩٨.

وهم على علم بعادات التجارة مما لا يستدعى معه ادراج كل الشروط المطلوبة في عقودهم[1].

وعلى ضوء ما تقدم نستطيع أن نلخص موقف القوانين من العرف في النقاط الآتية:

١ ـ إن العرف المقبول هو المتوافق مع العدالة والنفع العام، أو بتعبير آخر: الموافق للنظام العام والآداب، وبمعنى أوضح. هو الذي يتفق مع العدالة ويحقق نفعاً عاماً، ولا يخالف المصالح الأساسية التي يقوم عليها بناء الجماعة ولا أصول الأخلاق، ولا يتعارض مع نصوص التشريع الآمرة بعد أن يكون عاماً. سواء كان عمومه شاملا لجميع البلدان وما فيها من أشخاص وطوائف أو خاصاً ببلد أو بطائفه او أرباب مهنة.

٢ ـ إن عمل العرف يظهر في أمرين: **في الانشاء والتفسير**. انشاء القواعد القانونية في فروع القانون عدا القانون الجنائي، وهو في ذلك مكمل للتشريع، لأنه يقرر أحكاماً لمسائل فات على التشريع أن ينظمها، أو استعصى عليه تنظيمها لتشعبها، وتفسير النصوص التشريعية في جميع الفروع حتى الجنائي منها.

٣ ـ إن العرف المرفوض هو المخالف للنظام العام أو الآداب، أو المعارض لنصوص التشريع الآمرة.

٤ ـ إن مخالفة العرف للنصوص المفسرة أو المكملة لا يمنع قبوله.

٥ ـ إن سلطان العرف في القانون التجاري أوسع دائرة من بقية فروع القوانين.

---

(١) الدكتور مصطفى كمال طه المرجع السابق ص ٣٩.

تلك هي منزلة العرف في قوانين البشر. تضييق وتشديد، ورفع للنصوص الى مقام التقديس، مع أن أغلب هذه النصوص في أصلها عادات قديمة، تطورت مع الزمن حتى صاغها المشرع في قواعد مكتوبة، ورغم ذلك لم يرمها أحد بالجمود ولا بالبعد عن الواقع.

وسترى من عرض نظرية العرف في فقه الاسلام أنه أوفر حظاً وأعلى شأناً منه في تلك القوانين، وأن ما قيل عنه إنه يرفض أعراف الناس، فيبعد عن واقعهم، ويحلق في سماء المثالية. قول، جانبه الصواب الى حد كبير إن لم يكن هو الخطأ بعينه.

ولعل قائله نظر الى رفضه بعض ما تعارفه الناس مما خالف نصوصه الصريحة الآمرة والناهية، كعدم إقراره للمعاملات الربوية الشائعة بين الناس، والتي أقرتها القوانين الوضعية التي لا تعترف بحرمة الربا.

ولو أنصف ذلك القائل وطبق شروط اعتبار العرف في القانون على تلك الأعراف المخالفة لنصوص الاسلام الالهية لما وصل الى هذه النتيجة الخاطئة[1].

أقول: لو أنصف ونظر لكليهما بعين واحدة لما وقع في هذا

---

(١) ألا ترى أن شراح القانون لا يعترفون بالعادات المنافية لقواعد الأخلاق والأسس الاجتماعية. يقول الدكتور عبد الفتاح عبد الباقي في كتابه نظرية القانون ص ١٥١ في شروط العرف المعتبر: «ان يكون مطابقاً للعدالة وللنظام العام ولحسن الآداب في الدولة، فالعادات التي تتنافى مع الأسس الاجتماعية والأخلاقية التي تقوم عليها الجماعة لا ترقى أبداً الى مرتبة العرف وان طال عليها الأمد، فالأخذ بالثأر عادة راسخة في دم الأفراد في بعض أقاليم وطننا لا سيما في أعالي الصعيد، ومع ذلك لا يمكن أن يتولد عنها عرف واجب الاحترام قانوناً، لأن تلك العادة تتعارض مع قاعدة أساسية من القواعد التي أرسى عليها المجتمع المصري، ومقتضاها أن تتولى الدولة بوساطة محاكمها أمر القصاص لمن يعتدي عليه من بنيها» أ. هـ فأي فرق بين ما يرفضه الفقه الاسلامي من الأعراف المنافية لقواعده ومبادئه وبين مثل هذه العادات التي ترفضها القوانين؟؟؟

الخطأ . . . . ولكن عين السخط تبدى المياويا

وسأكتفي هنا بعرض إجمالي لتلك النظرية

جاء الاسلام وللعرب عادات وتقاليد ساروا عليها، واحتكموا اليها مئات السنين . عادات اختلطت فيها بقية من الشرائع السابقة بقواعد أحكمتها تجاربهم وما نزح اليهم من عادات الأمم المجاورة، عادات فيها الصالح والفاسد، تنازعتها العقول والأهواء، فكانت الغلبة للعقل مرة، وللهوى مرة بل مرات، والاسلام دين اصلاح نزل ليخرج الناس من الظلمات الى النور، فليس من المعقول أن يهدم كل ما كان عندهم من نظم، ويقضي على ما كان لهم من عادات، لأنه لم يأت ليهدم المدنيات ليؤسس على أنقاضها مدنيات جديدة . والتاريخ يحدثنا الحديث الصادق .

يحدثنا بأن رسول الله وقف من تلك العادات مواقف مختلفة، فأقر طائفة منها على ما كانت عليه، وألغى طائفة أخرى، وحذر من قربانها، كما عمد الى طائفة ثالثة أبقى أصلها وعدل رسمها، وأخيراً أتى لهم بنظم مبتكرة لم يسبق لهم عهد بها، فقد أقر من البيوع ما كان مبنياً على التراضي خالياً مما يثير النزاع أو يوصل الى أكل أموال الناس بالباطل، وألغى ما عدا ذلك من بيوع المخاطرة والغرر . كبيع الملامسة والمنابذة والقاء الحصاة، وكضربة القانص والغائص وما ليس عند الانسان، وكبيع الحمل واللبن في الضرع وغيرها .

وأقر من الزواج صنفاً كانت تخطب فيه المرأة الى وليها، ويقدم لها خاطبها صداقاً، ثم يعقد العقد أمام شهود بعد اعلانه، وألغى ما عدا ذلك من أنكحتهم الفاسدة التي تعتبر زنى أو قريبة منه[١] .

---

(١) فقد أخرج البخاري وأبو داود بسندهما عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ان النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء، فلما بعث الله محمداً بالحق هدم نكاح الجاهلية كله =

وأقر أصل الطلاق ونظم طريقته.

وأبقى نظام القصاص في القتل العمد بعد أن أذهب عنه عنت الجاهلية، وقرر وجوب الدية في القتل الخطأ وجعلها على العاقلة كما كانت، كما أبقى نظام القسامة على ما كان عندهم.

وأقر المشاورة التي تعودوها في أمورهم مع نزول الوحي عليه لما فيها من منافع ومصالح[1].

وما موقفه من الرق الا اقرار لعادة فاشية بعد تنظيمها.

فقد بعث رسول الله وعادة الاسترقاق شائعة ذائعة عند العرب وما جاورهم من الأمم، الاسترقاق بنوعيه. استرقاق الأمم والشعوب. بأن تغير أمة على أخرى فتخضعها لها وتستغل ثرواتها.

واسترقاق الأفراد، بأن يستولي الشخص على غيره بطرق عديدة. حتى كان الناس يعدون الرقيق نوعاً من المال، بل من أثمنها وأعزها، فعلى الرقيق تقوم فلاحة الأرض وأعمال التجارة والخدمة في البيوت وخارجها.

فقرر حرية الشعوب والمساواة بين الأمم ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من

= الا نكاح الناس اليوم. راجع تفصيل ذلك في منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٣٥ في باب أنكحة الكفار.

(١) يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى «وشاورهم في الأمر» جـ ٤ ص ٢٥٠: قال مقاتل وقتادة والربيع: كانت سادات العرب اذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يشاورهم في الأمر، فان ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم فإذا شاورهم عرفوا اكرامه لهم. وأبو حيان في البحر المحيط جـ ٢ ث ٩٨ بعد أن بين فوائد المشاورة يقول: **وجرى على مناهج العرب وعاداتها في الاستشارة في الأمور، واذا لم يشاور أحداً منهم حصل في نفسه شيء**

ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[١] ، بل ان الله بين أنه ناصر المستضعفين المستعبدين ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾[٢] والرسول يقول: ﴿كلكم لآدم وآدم من تراب﴾ ، وبهذا ألغى استرقاق الشعوب.

وأما استرقاق الأفراد فقد أقره وحدد له سبباً واحداً ، وهو الحرب المشروعة ، بعد أن كان قبله يأتي من أسباب عديدة ، ولم يكن من المعقول أن يلغى الرق في الدولة الاسلامية بينما تتمسك به الأمم حولها ، فأبقاه معاملة بالمثل ، وهو مبدأ مقرر في كل القوانين.

وبعد هذا الابقاء والتضييق في أسبابه فتح له نوافذ الحرية من كل جانب بجعل فكاك الرقيق كفارة لما يقع فيه المرء من أخطاء ، كاعتدائه على حرمة الصوم ، أو الحنث في اليمين ، أو القتل خطأ أو الظهار.

ثم بين أن اعتاق الرقيق عمل من أعمال البر التي تنجى صاحبها في الآخرة من العذاب ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة﴾[٣] ، وأحاديث الرسول في الترغيب في العتق والحث عليه كثيرة لا تحصى[٤].

ومع هذا كله حث على حسن معاملة الرقيق. وبذلك ندرك أن الاسلام ألغى الرق ـ في الحقيقة ـ من طريق غير مباشر.

---

(١) الحجرات ـ ١٣

(٢) القصص ـ ٥

(٣) البلد ١١ ـ ١٣

(٤) يقول الأستاذ الامام محمد عبده في تفسيره: وقد ورد في فضل العتق ما بلغ معناه حد التواتر فضلاً عما ورد في القرآن ، وهو يرشد الى ميل الاسلام الى الحرية وجفوته للأسر والعبودية. تفسير جزء عم ص ٦٩.

ومن هنا يتبين أن الرسول اعتبر العرف القائم عند بعثته، بيد أنه لم يعتبره لأنه مجرد أمر متعارف معمول به من قديم الزمن، والا لاعتبر كل ما تعارفوه.

فلا بد أن يكون الاقرار أو الالغاء لأمر وراء كونه عرفاً، وليس هنا ما يصلح أن يكون سبباً لذلك الا ما في هذا الأمر المتعارف من مصلحة راجحة، أو مفسدة غالبة، فأقر ما يحقق لهم المصالح ويدفع عنهم المفاسد، ولو لم يكن فيه عرف بخصوصه لأتى به تشريعاً مبتدأً، وألغى ما يجلب عليهم الشر، ويثير العداوة والبغضاء بينهم.

ويوضح ذلك أنا وجدناه في المعاملة التي ألفوا فيها أكثر من عادة يقر واحدة منها ويلغي باقيها.

فالبيع الذي هو مبادلة المال بالمال اعتادوا فيه طرائق عدة، أقر احداها ونهى عما عداها.

والزواج كذلك كما سبقت الاشارة اليه.

وبهذا يكون رسول الله قد وضع المبدأ الواضح لاعتبار العرف، وقرر فيه قاعدة سليمة اعتبرها الأئمة والفقهاء من بعده، ويمكن اعتبارها في كل حين.

وهي أن ما تعارفه الناس وساروا عليه ولم يكن فيه حكم مقرر يوزن بميزان المصلحة بعيداً عن الأهواء والشهوات، فبمقدار ما فيه من منافع أو مضار يباح أو يمنع.

فاذا كان ما تعارفوه يحقق لهم مصلحة راجحة، أو يدفع عنهم مفسدة كبيرة، ولا يخل بالمجتمع، قُبل وأُقر العمل به، وصار شريعة واجبة الاتباع ما دام يحقق ذلك، ويجب على القضاة والمفتين ملاحظته، وان كان غير ذلك ألغي وأهدر. لا فرق في هذا بين العرف العام الشامل لكل البلدان، والعرف الخاص ببلد أو بطائفة.

وفي قول الله تعالى ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ ما يقرب الى الفهم ما يراد بالمصلحة والمفسدة. ولعلك توافقني على أن معيار العرف هنا أوضح بكثير مما جعله رجال القانون معياراً في شرطهم الأول. وهو السداد المفسر بتوافقه مع العدالة والنفع العام، ءو بكونه موافقاً للنظام العام الذي لم يظفر - الى الآن - بتعريف سليم يكشف عن حقيقته، وكل ما جاء بشأنه - كما يقول الدكتور محمد عرفه -[1] اما غامض أو ناقص، حتى قيل: «**إن النظام العام يستمد عظمته من ذلك الغموض الذي يحيط به. فمن مظاهر سموه أنه ظل متعالياً على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه**».

هذا هو موقف رسول الاسلام من أعراف العرب. إقرار وتنظيم ووحي السماء ينزل عليه بقرآن وسنة، وما أقره لم يبق على ما كان عليه عادة وعرفاً، بل أصبح تشريعاً إسلامياً واجب الاتباع، وديناً يتعبد به.

ونظير ذلك في القانون أنا ما يقره المشرع من العادات ينتقل من قاعدة عرفية الى قاعدة قانونية، ومن سنة عملية متبعة الى قانون مكتوب له الصدارة والتقدم على ما للناس من عادات.

العرف ومخالفة النصوص

وإذا كان للعرف نوعان. نوع لا يخالف نصاً من النصوص التشريعية وآخر يخالفها ويعارض حكمها، ورجال القانون قبلوا الأول متى توفرت له شروطه التي شرطوها، ورفضوا الثاني اذا كان النص المعارض من النصوص الآمرة أيا كانت المخالفة. جزئية أو كلية.

وهذا يدعو الى التساؤل عن نوع العرف الذي أقره الرسول. هل كان كله

---

(١) مبادىء العلوم القانونية ص ٩٨.

من النوع الأول، أم أنه أقر شيئاً من النوع الثاني المعارض للنصوص لتتم المقارنة في وضوح؟

وجوابنا عن هذا التساؤل: إننا وجدنا لرسول الله بعض أحاديث نهى فيها عن أشياء نهياً عاماً، ولما وجد لقومه عادات تخالفها في بعض أفرادها استثنى موضع العادة ورخص فيه، وهذا - كما ترى - عرف خالف نصاً من النصوص مخالفة جزئية ومع ذلك أقره الرسول دفعاً للحرج عنهم، وتحقيقاً لليسر الذي جاءت به هذه الشريعة السمحة.

واليك بعض هذه الوقائع:

١ - روى أن رسول الله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان، فقال: «يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك». ولما قدم المدينة ووجدهم يتعاملون بالسلم، وهو نوع من بيع ما ليس عند الانسان أقرهم عليه بعد أن نظمه.

يحدثنا البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم»[1].

٢ - أخرج البخاري وأحمد أن رسول الله «نهى عن المزابنة - بيع الثمر بالتمر - الا أصحاب العرايا فانه قد أذن لهم»، وفي رواية متفق عليها «نهى عن بيع الثمر بالتمر، وقال ذلك الربا. تلك المزابنة. الا أنه رخص في بيع العرية النخلة والنخلتين يأخذهما أهل البيت بخرصها تمراً يأكلونه رطباً[2]».

فقد نهى عن المزابنة. وهي بيع الثمر على النخل بخرصها أي بقدر ما فيه

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٩١، وفيه السلف هو السلم، ولكن السلف لغة أهل العراق، والسلم لغة أهل الحجاز

(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٧٠

إذا صار تمراً، لأنه ربا حيث لا يتحقق التساوي بين البدلين، ومع ذلك رخص في العرايا[1]، لما وجدهم تعارفوها دفعاً للحرج عنهم.

٣ ـ روى غير واحد من المحدثين عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: «إن هذا البلد حرام لا يعضد شوكه، ولا يختلى خلاه ولا ينفر صيده، ولا تلتقط لقطته الا لمعرف»، قال العباس: «الاّ الاذخر فانه لا بد لهم منه، فانه للقيون والبيوت، فقال «الا الاذخر[2]».

وفي رواية أبي هريرة فقال العباس: الا الاذخر فانا نجعله لقبورنا وبيوتنا، فقال رسول الله «الا الاذخر» متفق عليه[3].

وفي بعض الروايات، فقال العباس: الا الاذخر يا رسول الله، فانه لا بد منه للقبور وظهور البيوت، فسكت ساعة ثم قال: «الا الاذخر فانه حلال[4]».

فتراه ﷺ حرم قطع شجر الحرم وحشيشه، واستثنى الاذخر لاعتيادهم تسقيف البيوت به، وسد الخلل الذي يكون بين لبنات القبور.

---

(١) العرايا جمع عرية، وهي في الأصل عطية ثمر النخل دون الرقبة.
كانت العرب في الجدب تتطوع بذلك على من لا ثمر له، كما يتطوع صاحب الشاة أو الابل بالمنيمحة، وهي عطية اللبن دون الرقبة، قال مالك: العرية. أن يعرى الرجل الرجل النخلة، أي يهب له ثمرها ثم يتأذى بدخوله عليه ويرخص الموهوب له للواهب أن يشتري رطبها منه بتمر يابس مؤجلا، وقال الشافعي: العرايا، أن يشتري الرجل ثمر النخلة بخرصه بشرط التقابض في الحال. ولها صور أخرى غير ذلك. نيل الأوطار في الموضع السابق، وسبل جـ ٣ ص ٥٧

(٢) الاذخر. حشيشة طيبة الراحة تسقف بها البيوت فوق الخشب، والقيون جمع قين وهو الحداد والصائغ، لا يختلى خلاه. الخلا الرطب من النبات، واختلاؤه قطعه واحتشاشه. ينفر صيدها. كناية عن الاصطياد.

(٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ٢١

(٤) امتاع الاسماع للمقريزي جـ ١ ص ٣٨٦

فهذه أمثلة ثلاثة اعتبر فيها الرسول العرف وأقره في مقابلة النص مع تخصيصه اياه به، وسواء اعتبرنا الحكم فيها مستنداً الى الوحي ابتداء على رأي من يقول: إن السنة التشريعية كلها وحي مبتدأ، أو اعتبرنا هذا النوع اجتهاداً من الرسول، لأن الله فوضه له ليستثنى منه ما يراه صالحاً، كما يقول ابن قتيبة[1] فهو صريح في أن العرف لا يبطله الشارع بمجرد معارضته للنص.

فرسول الله بعد ما نهى عن الشيء في تلك المواضع نهياً عاماً وجد لهم عادة اعتادوها في بعض صور النهي، وأن من العسير عليهم ترك ما اعتادوه فرخص لهم في موضع العادة، وخصص النص به دفعاً للحرج عنهم.

وفي هذا الأسلوب من التشريع ما يخرص ألسنة المرجفين الذين يرمون شريعة الاسلام بأنها غير واقعية، فلا تساير ركب الحضارة، والا فأي مسايرة للواقع بعد ذلك؟

أليست هذه النصوص التي اعتبر العرف المخالف لها من النصوص الآمرة التي منع رجال القانون اعتبار العرف المخالف لها على أي وجه؟

ولكنها شريعة الاسلام. شريعة الخلود. شريعة الصلاحية الى يوم الدين. ان صنيع رسول الله هذا فتح لباب ملاءمة هذه الشريعة للحياة، ليدخله الأئمة والمجتهدون من بعده.

وقد دخلوه ولكن في حذر، فلم يتهاونوا في العمل بنصوصها، ولم يبطلوها بمجرد عرف طارىء عليها، بل خصصوا به بعض النصوص لا بمجرد كونه أمراً معتاداً، بل لأنه ينبعث عن حاجة ألجأتهم الى تعود هذا الفعل المحقق للمصلحة ودفعاً للحرج عنهم، فيكون ذلك التخصيص في الحقيقة تخصيصاً

---

(١) في كتابه «تأويل مختلف الحديث» ص ٢٤٦.

بمجموعة النصوص النافية للحرج والداعية الى التيسير، والنصوص التي تستثنى مواضع الضرورة «إلا ما اضطررتم اليه»، «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه».

وقد تكون المصلحة التي نشأ عنها العرف في مرتبة الضرورة، وقد تكون في مرتبة الحاجة، ومن الفقهاء من صرح: بأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة[1] «أي في تجويز الممنوع شرعاً»، كما صرح آخرون: بأن تعامل الناس دليل الحاجة، فلا حاجة فيما لا تعامل فيه[2].

الصحابة والعرف

وبعد عصر الرسول انتقلت قيادة الأمة الى خلفائه الراشدين، وفي عصرهم والعصور التالية له امتدت الفتوحات الاسلامية شرقاً وغرباً واتسعت دولة الاسلام، فشملت بلاداً عديدة بما فيها من عادات وتقاليد ونظم غريبة عن الاسلام. خليط من العادات. فمن مصرية الى فارسية الى رومانية الى بربرية واغريقية.

واجه المسلمون هذه العادات وتلك التقاليد، ولم يكن من طبيعة الاسلام رفض كل غريب عنه، فساروا على هدى رسول الله فيما كان عند العرب من عادات، فأقروا الصالح منها، وأهدروا فاسدها، وهذبوا ما احتاج الى تهذيب بعد وزنها بميزان الشريعة، وتقدير ما فيها من مصلحة.

---

(١) المجلة العدلية بشرح الأتاسي جـ ١ ص ٧٥

(٢) يقول الكاساني في بدائعه جـ ٤ ص ١٩٢: «ومن شروط الاجارة أن تكون المنفعة مقصودة معتاد استيفاؤها بعقد الاجارة، ويجري بها التعامل بين الناس، لأنه عقد شرع بخلاف القياس للحاجة، ولا حاجة فيما لا تعامل فيه للناس» أ هـ.

فقد أقر عمر تدوين الدواوين الذي كان معمولا به في فارس والروم.

جاء في كتاب الخراج[1] لأبي يوسف: إن عمر بن الخطاب لما جاءه أبو هريرة من البحرين بخمسمائة ألف درهم دعا عمر الناس فقال: أيها الناس إنه قد جاءنا مال كثير، فان شئتم أن نكيل لكم كلنا، وان شئتم أن نعد لكم عددنا، وان شئتم أن نزن لكم وزنا لكم، فقال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين: دون للناس دواوين يعطون عليها فاشتهى عمر ذلك.

وابن خلدون في مقدمته[2] يقول: «وأول من وضع الديوان في الدولة الاسلامية عمر رضي الله عنه. يقال: السبب مال أتى به أبو هريرة من البحرين فاستكثره، وتعبوا في قسمه، فسعوا الى احصاء الأموال، وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد بالديوان، وقال: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر، وقيل: بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقيل له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم، فان من تخلف أخل بمكانه، وانما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديواناً، وأنشأ ديوان الجيش في سنة ٢٠ هـ. وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي معمولاً به على ما كان عليه قبل الاسلام. ديوان العراق بالفارسية، وديوان الشام بالرومية، وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين، ولما جاء عبد الملك بن مروان، واستحال الأمر

---

(١) ص ٤٥ الطبعة الثانية السلفية.

(٢) ص ١٣٣

والديوان في الأصل هو الكتاب الذي يضبط فيه أسماء المستحقين ومقدار ما يستحقون وأوقات الصرف اليهم، ثم أطلق على مجموع السجلات الخاصة بالعمل والمكان الذي يجلس فيه القائمون على هذه السجلات. راجع مقدمة ابن خلدون، والادارة الاسلامية في عز العرب للأستاذ محمد كرد علي، والسياسة الشرعية للأستاذ خلاف، والسياسة الشرعية للأستاذ عبد العال عطوه.

ملكاً، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة، ومن سذاجة الأمية الى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة من الكتاب والحساب أمر بنقل ديوان الشام الى العربية، وكذلك أمر الحجاج بنقل ديوان العراق من الفارسية الى العربية ».

فمن هذا نرى أنه أنشأ دواوين مختلفة، واحد للعمال، وآخر للجند، وثالث للجباية والصرف، ولم يحمله على ذلك الا تحقيق المصلحة التي لم يمنعه من العمل لها عدم وجود كتاب من المسلمين يصلحون لهذا الأمر، فعين من غير المسلمين من أهل العهد من يعمل بلغته. فهو رضي الله عنه لم يتعصب لا لأهل دينه ولا للغته ما دامت المصلحة تحتاج لغير المسلمين الذين يعملون بلغتهم، **فأين هذا مما يرفضه الجامدون من كل جديد باسم الدين الذي لا ذنب له في جمود هؤلاء؟**

ولما فتحت البلاد في عهده ووجد فيها عادة ضرب النقود أمر بضرب الدراهم، وهو أول من ضربها في الاسلام وكان ذلك في سنة ١٨ هـ.

ولما احتاجوا الى التأريخ ووجد لغير المسلمين عادات فيه فعل مثلها وجعل الهجرة مبدأ لتاريخ المسلمين.

وكذلك طبق نظام الخراج[1] والجزية الذي كان يعمل به كسرى أنو شروان ملك فارس على أرضها وأهلها لما فتحها، وأرسل عثمان بن حنيف ليمسح سواد العراق، وجعل حذيفة بن اليمان مشرفاً عليه، وأوصاهما ألا يضعا على الأرض ما لا تطيق ففعلا[2].

---

(١) كلمة الخراج في الأصل اسم لما يفرض ابتداء على الأرض التي يقر عليها غير المسلمين ولذا سميت الأراضي الخراجية، ثم أطلقت على كل ما يرد للدولة من أي مورد على سبيل التغليب ثم أطلق على النظام المالي من وارد ومصروف، ومن هذا كتاب الخراج الذي كتبه أبو يوسف للرشيد.

(٢) راجع فتح القدير للكمال بن الهمام جـ ٤ ص ٣٦٢، فقد نقل القصة بجميع رواياتها ووفق بين الروايات المختلفة فيها.

ومع اقرار ما أقروه من عاداتهم التي لا تتنافى مع مبادىء الاسلام رفضوا منها ما يخالف تعاليمه، فرفضوا عاداتهم في الأعياد وغيرها.

الأئمة والعرف

وعلى منهجهم القويم سار الفقهاء والمجتهدون من بعدهم. لم يأنفوا من اقرار أنظمة وعادات كانت موجودة عند غيرهم من الأمم ما دامت لا تتنافى مع الاسلام.

فهذا أبو حنيفة وأصحابه يذهبون الى أن الزرع اذا أصابته جائحة فأتلفته فان الخراج الموظف يسقط عنه، وتلك عادة طبقها الأكاسرة في العراق أيام حكمهم، فلقد كان كسرى يضع عن الزارع من الخراج بقدر ما يصيب زرعه من جائحة نزلت به كما جاء بالفتاوى الهندية.

وفيها عن الكردري: المحمود من صنع الأكاسرة أن المزارع اذا اصاب زرعة آفة في عهدهم كانوا يضمنون له البذر والنفقة من الخزانة، ويقولون الزارع شريكنا في الربح، فكيف لا نشاركه في الخسارة؟، والسلطان المسلم بهذا الخلق أولى.

كما صحح الحنفية الشروط التي تعارفها الناس مع ورود النهي عن بيع وشرط. معللين ذلك: بأن النهي لم يكن الا لأن الشرط في عقد البيع يفضي الى النزاع غالباً، والعرف يقضي على ذلك النزاع.

والامام مالك قد خصص قوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾ بالعادة، فاستثنى المرأة الشريفة التي تتضرر بالأرضاع، فقال: (إنها لا ترضع ولدها)، ولا ينافي هذا قول ابن العربي في

تفسيره[1]: « وللمالك في الشريفة رأى خصص به الآية، فقال إنها لا ترضع اذا كانت شريفة وهذا من باب المصلحة ». لا ينافيه، لأن منشأ العادة المصلحة، وهي دفع الأذى عن أمثال تلك المرأة، فالمخصص في الحقيقة هو المصلحة، وفي الظاهر هو العادة الناشئة عن هذه المصلحة.

ولقد وجدت أبا عبد الله القرطبي في تفسير هذه الآية[2] يقرر أنه عرف فيقول: « واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأم أو حق عليها واللفظ محتمل، ثم قال: ولكن هو عليها في حال الزوجية، وهو عرف يلزم اذ قد صار كالشرط الا أن تكون شريفة ذات ترفه فعرفها ألا ترضع وذلك كالشرط ».

ولقد أفتى محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة بجواز بيع النحل ودود القز لما وجد الناس يتعاملون بهما بيعاً وشراء بعد أن كان امامه يمنع ذلك، لعدم ماليتهما قياساً على هوام الأرض والضفدع.

ولأهمية العرف عند محمد كان يذهب الى الصباغين، ويسأل عن معاملتهم وما يتواضعون عليه.

المقلدون والعرف

وهكذا روعى العرف في عصر الاجتهاد في الفقه الاسلامي على الطريقة التي سنها رسول الله فيه، فلما تكونت المذاهب الفقهية، وصار لكل مذهب حدود خاصة وأتباع يقلدونه بقي اعتبار العرف، بل انهم وضعوا له الضوابط كما ضبطوا غيره، فوضعت الشروط وبينت أنواعه، وكتب المذاهب المختلفة تفيض بذكر العرف تقعيداً وتفريعاً عليه.

---

(١) أحكام القرآن جـ ١ ص ٨٦

(٢) جـ ٣ ص ١٦١

واليك طائفة من تلك العبارات:

يقول القرافي في مختصر التنقيح[1] : تنبيه « ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك. أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها».

وابن العربي في تفسير قوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ يقول[2] : « المسألة الرابعة في تقدير الانفاق، قد بينا أنه ليس له تقدير شرعي، وانما أحاله الله سبحانه على العادة، وهي دليل أصولي بني الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام».

والسرخسي من الحنفية يقول في مبسوطه[3] : « إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، ولأن في النزع عن العادة الظاهرة حرجا بينا».

وابن عابدين في رسالته يقول: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي».

وجاء في قواعدهم «العادة محكمة»، «والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» «والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص».

ولما للعرف من منزلة بين الأدلة التي تستند اليها الأحكام في الظاهر شرطوا في المجتهد أن يكون عالماً بأعراف الناس.

يقول السرخسي في المبسوط[4] : « وأقرب ما قيل في حق المجتهد أن يكون قد حوى علم الكتاب ووجوه معانيه وعلم السنة بطرقها ومنزلتها ووجوه معانيها، وأن يكون مصيباً في القياس عالماً بعرف الناس».

---

(١) ص ٧٦

(٢) أحكام القرآن جـ ٢ ص ٢٧٠

(٣) جـ ١٣ ص ١٤.

(٤) جـ ١٦ ص ٦٢

وابن عابدين في رسالته[1] يصرح بمثل هذا فيقول: « ولهذا قالوا من شروط الاجتهاد إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس».

تغير الأحكام بتغير العرف

وإذا كان العرف من الأدلة التي تبنى عليها الأحكام، ويترك به القياس ويخص به النصوص عند جمهرة الفقهاء فيتبع ذلك لا محالة تغير الأحكام التي بنيت عليه اذا ما تغير العرف، والباحث في كتب الفقه يجد كثيراً من تلك الفروع.

من ذلك ما روى عن أبي حنيفة أنه كان يقول: إذا غضب انسان ثوبا وصبغه بلون أسود فللمالك أن يضمنه نقصانه، وخالفه صاحباه فقالا: إن المالك مخير بين أخذ الثوب وضمان الزيادة للغاصب، فأبو حنيفة يرى أن صبغه بالسواد ينقص قيمته، وصاحباه ذهباً الى أنه يزيدها كصبغه بأي لون آخر، فهذا الاختلاف أرجعه الفقهاء الى اختلاف العرف، فقد كان الصبغ بالسواد في عهد أبي حنيفة ينقص قيمة الثوب لأن بني أمية ما كانوا يلبسون السواد، فكان مذموماً، والعباسيون كانوا يلبسون السواد فكان ممدوحاً في عصرهم، ومن هنا زادت قيمة الثوب بصبغه باللون الأسود.

ولقد كان المقرر بالنصوص عدم جواز أخذ الأجرة على الأذن وتعليم القرآن لما كان الناس يفعلون ذلك حسبة لله تعالى، ولما تغير الزمن وشحت النفوس بفعل الخير أفتى الفقهاء المتأخرون بجواز أخذ الأجر على ذلك وعلى

---

(١) مجموعة الرسائل جـ ٢ ص ١٢٥

تعليم العلم والأمامة وغيرها من الشعائر، ولأن أرباب هذه الوظائف كانوا يرزقون من بيت المال، فلم يكن ثمة حاجة الى أخذهم الأجر.

فلما تغيرت العادات وقطع رزق هؤلاء من بيت المال، وجب لهم الأجر نظير هذا العمل والا ماتوا جوعاً، أوضاع القرآن والعلم بترك الناس التعليم[1].

ومن ذلك قول الصاحبين: إنه لا يكتفي بظاهر العدالة في تعديل الشهود، بل لا بد من تزكيتهم. بأن يأتي شخص يثق فيه القاضي، وله معرفة بأحوال الشاهد، ويعلن أمام القاضي عدالته، قالا ذلك لظهور الفساد في زمنهما بعد أن كان الأمام يكتفي بظاهر عدالتهم فيما عدا الحدود والقصاص لغلبة الصلاح في زمنه.

فقد اتفقوا على أن العدالة شرط ليطمئن القاضي الى شهادتهم، وقد كان ظاهر العدالة كافياً في زمنه لغلبة الصلاح، فلما شاع الفساد أصبح هذا الظاهر غير محقق للمقصود، فكان لا بد من البحث عن العدالة واثباتها.

ومنه أيضاً تضمين الساعي مع مخالفته للقواعد من أن الضمان على المباشر دون المتسبب لفساد الزمان أيضاً.

وهكذا نجد كثيراً من الأحكام وبخاصة الأحكام الاجتهادية التي استنبطها الأئمة تغيرت تبعاً لتغير العادات وفساد الزمان، ولم يكن ذلك بدعاً من هؤلاء بل هو أصل مقرر من صدر الاسلام.

---

(١) يقول الأتاسي في شرح المجلة العدلية جـ ١ ص ٧٦: أن أخذ الأجر على هذه الأشياء يعلل بالضرورة لا بالحاجة، ونقل عن رد المحتار بأنه قد اتفقت كلمتهم قاطبة على التعليل بالضرورة، وهي خشية ضياع القرآن، وتلك الأحكام الدينية. اذ مبنى الضرورة على فعل ما لا بد منه للتخلص من عهدة العبد ولا يسعه الترك، والحاجة مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع العبد تركه كالاستصناع مثلا. ا هـ.

فقد روى ابن سعد في طبقاته[1] في ترجمة شريح القاضي بسند الى أبي البختري أنه جاء الى شريح فقال له: ما الذي أحدثت في القضاء؟، فقال: «إن الناس قد أحدثوا فأحدثت».

وروى عن اياس بن معاوية أنه قال: قيسوا القضاء ما صلح الناس فاذا فسد فاستحسنوا، ثم قال ما وجدت القضاء الا ما يستحسن الناس».

وفي هذا يقول الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور[2]».

ولقد نقل تقرير هذا المبدأ في صراحة تامة عن كثير من العلماء في العصور المختلفة، وصرح بعضهم بأن هذا التغيير لا يحتاج الى اجتهاد من الفقهاء المقلدين، وأن الابقاء على الحكم مع تغير العادة مخالف للاجماع.

فالقرافي المالكي يجيب في بعض كتبه[3] عن سؤال موضوعه الأحكام المترتبة على العرف في المذاهب هل يفتى بها كما هي أم تتغير تبعاً لتغيره. فيقول: «إن جرى هذه الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد».

ويقول في فروقه[4] في الفرق بين قاعدة العرف القولي والعرف العملي في

---

(١) جـ ٦ ص ٩١

(٢) الفروق للقرافي جـ ٤ ص ١٧٧

(٣) كتاب الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٦٨ في جواب السؤال التاسع والثلاثين.

(٤) جـ ١ ص ١٧٦ وما بعدها.

صدد اعتبار العرف وتغيره: « فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده واجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، **والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين**».

وصاحب تهذيب الفروق[1] في هذا الموضع يقول: « وإذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوباً موجباً لزيادة الثمن لم ترد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، **وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بينهم نعم قد يقع الخلاف بينهم في تحقيقه هل وجد أم لا**»؟

وابن القيم في بحث تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد يقول[2]: « هذا فصل عظيم النفع جداً وقد وقع

---

(١) جـ ١ ص ١٩١

(٢) اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٧، وقد توسع ابن القيم في هذا الباب فذكر أمثلة للأحكام التي تتغير بتغير العرف، عد منها الأصناف التي تخرج منها زكاة الفطر فيقول: ان رسول الله حينما فرضها صاعاً من تمر أو شعير أو زبيب أو صاعاً من اقط كانت هي غالب أقواتهم بالمدينة. فاذا وجد أهل بلد قوتهم من غير هذه الأصناف وجب عليهم صاع من قوتهم، ولو كان قوتهم من غير الحبوب كاللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائناً ما كان. اذ المقصود سد خلة المساكين في هذا اليوم. لقول الرسول: « اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة». وتدرج من ذلك الى جواز اخراج الأطعمة المتخذة للعيد ممن اعتاد اتخاذ الأطعمة قال: ونص الشارع على هذه الأنواع لأنهم لم يعتادوا اتخاذ أطعمة خاصة يوم العيد، بل كان قوتهم فيه كقوتهم في سائر الأيام.. وتكلم كذلك على حديث ايجاب رد صاع من تمر بدل لبن المصراة عند ردها بأن بعض الفقهاء جعله حكماً عاماً في جميع البلدان، فيرد صاعاً منه ان وجد والا رد قيمة صاع من التمر وبعضهم لم يجعله عاماً، بل أوجب رد صاع =

بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى مراتب المصالح لا تأتي به » .

وابن عابدين الحنفي في رسالته نشر العرف يقول: « كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه» .

وعلى ذلك يجب مراعاة العرف في الأحكام التابعة له، فكلما تغير غيرنا الحكم تبعاً له، والا وصلنا الى أمر في غاية القبح .

فمثلا نجد الشاطبي في موافقاته[1] يقرر حسب زمنه أن كشف الرأس للرجال قبيح لذوي المروءات في البلاد المشرقية، فيكون قادحاً في العدالة، وفي البلاد المغربية غير قبيح فلا يقدح فيها .

والآن قد تغيرات العادة في بلادنا وأصبح كشف الرأس عادة لا قبح فيها ، فهل نبقى الحكم الأول ونجعله قادحاً في العدالة، فترد شهادة كل من كشف رأسه ؟!!

هذا هو حظ العرف في فقه الاسلام من جهة بناء الأحكام عليه، فيقوى على انشاء أحكام لحوادث ليس فيها نص، واذا تعارض مع النص خصصه، كما يترك

= من قوت البلد الغالب قمحا كان أو شعيراً أو ذرة واختار هذا، وقال: انه الأقرب الى مقصود الشارع ومصلحة المتعاقدين من ايجاب قيمة صاع من التمر في موضعه .

(١) جـ ٢ ص ٢٨٤

به القياس، وأن الأحكام المبنية عليه تتغير تبعاً لتغيره، وأن منشا دلالته ليس مجرد كونه أمراً متعارفاً، بل ما أنبأ عنه من المصلحة وحينئذ لا نرى معنى لاشتراط عمومه عموماً شاملا، لأن المصلحة يعمل بها سواء أكانت عامة في البلدان كلها أم في بلد معين، ولهذا قيل في القواعد «العادة محكمة عامة كانت أو خاصة».

العرف المخالف للنص من كل وجه

أما العرف الذي يخالف النصوص الشرعية من كل وجه فانه يكون عرفاً فاسداً، ولذلك نجد هذه الأعراف كلها منكرات، كتعارفهم على شرب الخمر، والتعامل بالربا، وما يجري في المآتم والأفراح والموالد من مفاسد.

وما اعتادوه في أزيائهم مما كان مبعثه مجرد التقليد الأعمى أو تحقيق شهوة.

مرتبة العرف بين الأدلة

وإذا كان العرف يرجع في غالب صوره الى المصلحة التي دعت اليها الحاجة فتكون مرتبته بين الأدلة مرتبة المصلحة، وهي قد تكون مرسلة أي لا تعارض دليلا من الأدلة الشرعية، وقد تكون معارضة لدليل آخر، فان كان قياساً قدمت عليه لأنها مصلحة محققة، ومصلحة القياس محتملة وان كان نصاً. فان كانت المعارضة كلية ألغيت، وان كانت جزئية خصص النص بها، فيعمل بها في موضع التعارض، ويعمل بالنص فيما عدا هذا الموضع وإعمال الدليلين ما أمكن أولى من ابطال أحدهما.

ولا شك في أن هذه المصلحة التي دعت اليها الحاجة العامة أو الخاصة دليل

من الأدلة التي يستند اليها في اثبات الأحكام، وهي ليست مجرد رأي، بل حجيتها ثابتة بالنصوص الكثيرة النافية للحرج، والداعية الى التيسير وعدم التعسير.

وهنا يثور التساؤل عن الفرق بين النوعين العرف المعارض للنص معارضة كلية، والمعارض معارضة جزئية حيث حكم بفساد الأول واعتبر الثاني صحيحاً مع اتفاقهما في المخالفة للنصوص.

وجوابنا عن ذلك: إن المعارضة الكلية فيها الغاء النص وابطال لعمله، وهو قريب من النسخ ان لم يكن عينه، فلو صححنا العمل بهذا النوع من العرف لأدى الى النسخ، ولا نسخ بعد عصر الرسالة بالاجماع، أما المعارضة الجزئية فهي لا تلغى النص ولا تبطله، بل يبقى العمل به فيما عدا موضع العرف، فلا يكون العمل بالعرف في هذه الحالة نسخاً، وأقصى ما فيه أن يكون تخصيصاً، والتخصيص مشروع وباق بعد عصر الرسالة، فكما كان التخصيص في عصر الوحي بالنص يكون بعده بالقياس والمصلحة والاستحسان، وهي أنواع من الاجتهاد المأذون فيها الى قيام الساعة، وعندئذ يكون العرف المخصص عملاً مشروعاً، والعرف الناسخ غير مشروع[1] فافترقا.

وما العرف المخصص الا عملية استثناء بعض أفراد النص العام واخراجها من حكمه، فيدخل تحت مبدأ الاستثناء المقرر صراحة في القرآن كما سيأتي توضيحه فيما بعد.

---

(١) والمقرر في القوانين الوضعية ان العرف لا يلغي التشريع مهما كان. لأن الالغاء لا يملكه الا من ملك الاصدار أو من هو أعلى منه. فالقاعدة القانونية لا يلغيها الا قاعدة قانونية مثلها تكون صادرة من نفس المصدر الذي أصدر الأولى أو مصدر رسمي آخر أعلى من ذلك المصدر، المدخل للدكتور كيره.

النصوص التي يقوى العرف على تخصيصها

ومما ينبغي ملاحظته هنا أن العرف لا يخصص الا النصوص الظنية، أما القطعية فلا يقوى على تخصيصها، لأن التخصيص فرع التعارض، والتعارض يستلزم التساوي، والعرف على أي صورة وقع لا يرقى الى مرتبة النصوص القطعية حتى يعارضها فيخصصها[1].

وأنت اذا استقرأت النصوص التي خصصت بالعرف في عهد الرسول أو بعده وجدتها كلها نصوصاً ظنية، لأنها أحاديث ثبتت بطريق الظن لا بطريق القطع فوق أن دلالتها قد تكون ظنية لاحتمالها لأكثر من معنى.

والآية التي روى عن الامام مالك أنه خصصها بالعرف، وهي آية « والوالدات يرضعن أولادهن » وان كانت قطعية الثبوت الا أنها ظنية الدلالة، لأنها تحتمل معنيين، كما يقول القرطبي في تفسيره، وابن العربي في أحكام القرآن وعبارة القرطبي[2] « واختلف الناس في الرضاع هل هو حق للأم أم هو حق عليها، واللفظ محتمل، لأنه لو أراد التصريح بكونه عليها لقال « وعلى الوالدات رضاع أولادهن » كما قال تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهم »، ولكن هو عليها في حال الزوجية، وهو عرف يلزم، اذ قد صار كالشرط الا أن تكون شريفة ذات ترفه فعرفها ألا ترضع وذلك كالشرط ».

مدى سلطان العرف

هذا وعمل العرف باعتبار موضعه يتبع قلة النصوص وكثرتها، فكلما

---

(١) قد يقال: اذا كان مرد العرف الى المصلحة فانه يقوى على المعارضة فيما اذا كانت المصلحة التي نشأ عنها ضرورية. والجواب ان التخصيص في هذه الحالة ليس بالعرف ولا بالمصلحة وانما هو بدليل قطعي ورد في القرآن « الا ما اضطررتم اليه » وما في معناها من الآيات.

(٢) جـ ٣ ص ١٦١

كثرت النصوص ضاقت دائرة العرف، فاذا قلت اتسعت دائرته ولذلك نجد الفقهاء يجعلون عمله في المعاملات التجارية التي تتجدد وتتنوع على مر الزمن أكثر من غيرها.

فاذا كان رجال القانون صرحوا بأن سلطان العرف في القانون التجاري أوسع من بقية الفروع فهو كذلك في فقه الاسلام، حتى صار من قواعدهم المشهورة «**المعروف بين التجار كالمشروط بينهم**» **يريدون بها أن ما يقع بين التجار من المعاملات التجارية أو بين غيرهم من العقود والمعاملات التي هي من نوع التجارة ينصرف عند الاطلاق الى العرف والعادة**[1].

العرف وتطبيق الأحكام

وللعرف عمل آخر لا يقل في أهميته عن بناء الأحكام عليه ابتداء، وهو تحكيمه في تطبيق الأحكام المطلقة التي تختلف باختلاف البيئات والأزمان فهذه الأحكام يفسرها العرف.

من ذلك أن الله أوجب نفقة الزوجات بقوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾، فالآية أوجبت هذه النفقة بقدر الوسع، ولم تبين مقدارها، فقدرها بعض الفقهاء، وتركها آخرون للعرف. يقول ابن قدامة الحنبلي[2] في شأن نفقة الزوجة: «ولأن الشرع ورد بالانفاق مطلقاً من غير تقييد ولا تقدير، فوجب أن يرد الى العرف كما في القبض والاحراز».

ونستطيع أن نقول: إن الذين قدروها لم يجاوزوا العرف، لأنهم راعوا عُرف زمانهم في تقديرها.

---

(١) راجع المجلة العدلية بشرح الاتاسي جـ ١ ص ١٠١

(٢) المغنى جـ ٧ ص ٥٦٦.

ومنه أن الله شرع الشهادة، وجعل العدالة شرطاً في قبولها، «وأشهدوا ذوي عدل منكم»، والعدالة كما يقول السرخسي في مبسوطه[1]: «هي الاستقامة وليس لكمالها نهاية فانه يعتبر منه القدر الممكن، وهو انزجاره عما يعتقده حراماً في دينه»، أو «أن يكون المرء مجتنباً للكبائر ولا يكون مصراً على الصغائر ويكون صلاحه أكثر من فساده وصوابه أكثر من خطئه». كما نقله الزيلعي[2] عن أبي يوسف، أو «هي اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة» كما يقول ابن نجيم[3].

ومع اختلافهم في تعريفها فقد اتفقوا على أنها تسقط بفعل ما يخل بالمروءة[4]. وهو أمر يشين الانسان ويدل على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس.

وما يخل بالمروءة قد يكون أمراً ثابتاً لا يتبدل، وقد يكون أمراً متغيراً يختلف باختلاف الأزمان والبيئات كتعاطي الحرف الدنيئة، وكشف الرأس للرجال والأكل في الطرقات، وما شاكل ذلك، ففي هذا النوع المتغير يرجع الى العرف ليبين منه ما يخل بالمروءة المسقط للعدالة الذي ترد به الشهادة.

ومنه التعزير على المنكرات المتروك لولاة الأمر تقديره، فانه يختلف باختلاف البيئات والأزمان، فرب فعل يعتبر تعزيزاً في مكان دون آخر، أو عند بعض الناس دون غيرهم، فالكلمة الشديدة تؤلم الكريم ولا أثر لها في نفس اللئيم.

---

(١) جـ ١٦ ص ١١٣.

(٢) تبيين الحقائق جـ ٤ ص ٢٢٥.

(٣) البحر جـ ٧ ص ١٠٠.

(٤) يقول ابن نجيم في الموضع السابق: المروءة هي أن لا يأتي الانسان ما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند أهل الفضل. فترك المروءة أو فعل ما يخل بها مسقط للعدالة.

ولما أوجب الشارع قطع اليد في سرقة المال من حرزه لم يبين حد الحرز بل وكله الى عرف الناس، لأنه يختلف باختلاف الأموال، فحرز النقود غير حرز الثياب، وهما غير حرز الحيوان والحبوب، ومثله في ذلك الحرز الذي تحفظ فيه الوديعة، حتى لو وضعها في غير حرزها المتعارف، وضاعت ضمنها لاهماله في حفظها .

ومن ذلك أيضاً أن الشارع أثبت الخيار للمشتري اذا وجد بالمبيع عيباً، ولما كان هذا العيب يختلف باختلاف أنظار الناس لاختلاف رغباتهم، كما يختلف باختلاف أثره في الشيء وقيمته وكله جمهور الفقهاء الى العرف، حتى عرفوه . بأنه نقيصة موجبة لنقص قيمة الشيء في عرف أهله الذين لهم خبرة فيه سواء أكانوا تجاراً أم صناعاً .

فالعيب في الشيء الذي يتاجر فيه يرجع الى تجار هذا الصنف لمعرفة عيوبه، والعيب في الصنعة يرجع فيه الى أهل الخبرة في هذه الصنعة، فلا يرجع الى النجارين في عيب الصياغة مثلا ولا العكس . فابن الهمام في فتح القدير[1] يقول: والمرجع في كونه عيباً أولا لأهل الخبرة بذلك وهم التجار أو أرباب الصنائع ان كان المبيع من المصنوعات . وبهذا قالت الأئمة الثلاثة[2] .

وأكثر من ذلك أن المالكية في خيار الشرط ـ الذي ورد النص به وحدد مدته بثلاثة أيام في حديث حبان بن منقذ ـ يذهبون الى أن العرف هو المحدد لمدته، وهي تختلف باختلاف السلع فلا تتقيد بثلاثة أيام ولا بغيرها قالوا : لأنه

---

(١) جـ ٥ ص ١٥٣ .

(٢) راجع للحنفية فتح القدير في الموضع السابق، والعناية، والبحر جـ ٦ ص ٤١ وما بعدها، ومجمع الأنهر بشرح ملتقى الأبحر جـ ٢ ص ٤١ ، وللمالكية الشرح الكبير جـ ٤ ص ٨٥ ، وبداية المجتهد لابن رشد جـ ٢ ص ١٥٢ ، وللحنابلة المغنى لابن قدامة جـ ٤ ص ١٥٢ . والفقه على المذاهب الأربعة جـ ٢ ص ٢٤٨ .

مشروع للتروي، حتى سمي خيار التروي، وهو يختلف عادة باختلاف السلع ففوض الى العرف[1].

ومن ذلك أن رسول الله علق ملكية الأرض الموات على احيائها في حديث « من أحيا أرضاً مواتاً فهي له »، لكنه لم يبين بم يتحقق الاحياء فاختلف الفقهاء في بيانه. فالحنابلة فوضوا بيانه الى العرف، فما يعده العرف احياء يكون مفيدا للتملك، والفقهاء الذين حددوا للاحياء أفعالا خاصة لم يخرجوا عن ذلك ـ على التحقيق ـ لأن تحديدهم لم يكن بنص روى لهم بل اتبعوا فيه عرف زمنهم.

وفقهاء الشافعية حينما اعتبروا خيار المجلس وأن التفرق مبطل له فوضوا معرفة التفرق الى العرف، فما يعده العرف تفرقاً يبطل به الخيار.

وفي بطون كتب الفقه في المذاهب المختلفة كثير من تلك الأحكام المطلقة المفوضة الى العرف مما اتفق عليه الفقهاء أو اختلفوا فيه.

ومما يلاحظ هنا أن هذا النوع من العرف لا ينكره أحد من الفقهاء، فهم متفقون عليه كمبدأ، واختلافهم في بعض الجزئيات يرجع الى الاختلاف فيها أهي مطلقة لم تبين فيرجع الى العرف في بيانها، أم ورد فيها بيان فليست من الاطلاق في شيء؟

وأما النوع الأول فهو موضع خلاف بين الفقهاء، فمنهم من اعترف به، ومنهم من أنكره، أو على الأقل أنكر منه ما يعارض النصوص على الوجه الذي بيناه من قبل، وبخاصة بعد أن رجعت دلالة العرف الى المصلحة التي نشأ عنها، والمصلحة لم يتفق الفقهاء على العمل بها، أو على مدى دلالتها.

---

(١) راجع بداية المجتهد جـ ٢ ص ١٨٢، وشرح النفراوي على الرسالة جـ ٢ ص ٢٥١.

العرف وتفسير النصوص

وبعد هذا وذاك نجد للعرف أثراً كبيراً في تفسير النصوص. سواء أكانت من الشارع أم من غيره، فالأعراف الموجودة حين نزول الوحي تحمل عليها الألفاظ التي لم يرد عن الشارع تفسير صريح لها.

يقول الأمام الشاطبي في موافقاته[1]: « لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجارى عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله، لأن الجهل بها موقع في الاشكالات التي يتعذر الخروج منها الا بهذه المعرفة ».

وقرر الفقهاء أن صيغ العقود والعبارات المنشئة للتصرفات يرجع في تفسيرها الى العرف.

جاء في قواعدهم « مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف ».

ومن هنا قالوا: « إن الايمان تبنى على العرف ». فلو حلف لا يدخل بيتاً لا يحنث بدخول الكعبة أو المسجد مع أن الله سمى الكعبة بيتاً في قوله تعالى ﴿إن أول بيت وضع للناس للذي بمكة مباركاً﴾[2]، والمساجد بيوتاً في قوله ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه﴾[3].

ولو حلف لا يأكل خبزاً وكان معتاد بلده أكل خبز القمح فلا يحنث بأكل خبز غيره من الذرة والشعير والأرز. ولو حلف لا يجلس تحت سقف لا يحنث بجلوسه في العراء تحت السماء وان سماها الله سقفاً ﴿وجعلنا السماء سقفاً

---

(١) جـ٣ ص١٥١.
(٢) آل عمران – ٩٦.
(٣) النور – ٣٦

محفوظاً﴾[1]، ولو حلف لا يجلس على بساط وجلس على الأرض لا يحنث مع قوله تعالى ﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾[2] ولو حلف لا يأكل لحما لا يحنث بأكل السمك وان سماه الله في القرآن لحما. ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا﴾[3]. ومثل ذلك كثير في كتب الفقه.

العرف والترجيح

والعرف من وراء ذلك كله يعتبر قرينة مرجحة عند التنازع في الحقوق.

فاذا اختلف الزوج وزوجته في متاع البيت، ولا بينة لواحد منهما حكم العرف، فما يقضي بكونه من اختصاص الرجل يحكم له به بعد يمينه، وما يقضي بكونه من اختصاص المرأة يحكم لها به مع اليمين الا اذا كان أحدهما له تجارة أو صنعة فيما يصلح للآخر.

واذا اختلف الأب وابنته فيما ساقه من متاع الى بيت زوجها، فقال الأب هو عارية وطالب برده، وقالت: هو هبة وامتنعت عن الرد حكم العرف بينهما، فاذا اعتاد الناس الهبة قبل قولها، وان اعتادوا الاعارة حكم للأب بالرد.

كما قرر الفقهاء أن العرف يقضي على الدعوى من أساسها فلا تسمع اذا كانت مخالفة له.

فلو ادعى فقير محتاج بائس على رجل من أهل اليسار أنه اقترض منه مبلغاً كبيراً من المال لا تسمع هذه الدعوى لمخالفتها للعرف.

---

(١) الأنبياء - ٣٢.
(٢) نوح - ١٩.
(٣) النحل - ١٤.

وعلى هذا منعوا سماع الدعوى اذا تركها صاحبها مدة طويلة بدون عذر، لأن العرف يكذبه، اذ العادة جرت بأن الانسان لا يسكت عن المطالبة بحقه مدة طويلة مع تمكنه منها[1].

هذا هو عمل العرف في الاسلام. انشاء وتفسير، وتطبيق وترجيح، لم يقف وراء أسوار النصوص، بل دخلها أو أدخلها ليعمل معها بقدر ما أعطى من سلطان، فهو يعتبر - بحق - نافذة من نوافذ الفقه الاسلامي التي يطل منها على حياة الناس الواقعية، فيسلط عليها الأضواء لتنير الطريق للسائرين كيلا تلتوي بهم السبل، وليميز الخبيث من الطيب، فاذا ما انكشفت الحقائق أقر منها الصالح النافع وألغى الفاسد الضار.

المطلب الثاني
في طبيعة الفقه الاسلامي وأثر مصادره في تحقيق واقعيته

تلك هي أهم الشبه التي أثيرت حول واقعية الفقه الاسلامي، والتي حجبت عن أعين المقلدين للفقهاء الغربيين وغيرهم من المستشرقين ما في هذا الفقه من نور وضياء حيناً من الدهر. ناقشناها في هدوء، وبينا ما انطوت عليه من زيف وبعد عن الحقيقة، وبهذا نكون قد انتهينا من المطلب الأول من البحث فننتقل الى المطلب الثاني منه لنثبت واقعيته من واقع مصادره التي يستند اليها وطريقة تكوينه.

من الناس من يظن أن الفقه الاسلامي مجرد أوامر محددة، ونواه معددة بانيا

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم.

ظنه هذا على أنه تشريع جاء لأمة بدائية بعيدة عن الرقي، في أرض صحراوية لا حظ لها من المدنية، وفي فترة معينة من الزمن مضى عليها القرون الطويلة، وأنّى لمثل هذا الفقه أن يساير الزمن، أو يلائم تطور المدنيات؟! مع أن المشاهد المحسوس يدل في صراحة على أن اختلاف التشريع في الأمم يتبع اختلاف الحياة الاجتماعية والرقي فيها، فكلما صعدت أمة درجة من درجات الرقي ارتقى التشريع معها بما يوازي هذا الرقي.

وهذا ظن خاطىء لا يغني من الحق شيئاً، بل هو وهم جاء وليد نظرتهم التاريخية لهذا الفقه، فالمؤرخ كما يربط بين الحوادث وأزمانها ثم يصدر حكمه عليها، كذلك يجعل حكمه على القانون مرتبطاً بالزمن الذي وجه فيه، والحياة الاجتماعية التي عاصرها، فيجعل من رقي الأمة رقياً لقانونها، ومن تأخرها وانحطاطها تأخراً له وانحطاطاً.

وهي نظرة خاطئة كما صرح بذلك الدكتور السنهوري في بعض مقالاته حيث يقول:

«إذا كان بعض المستشرقين خيل اليه أن مبادىء الشريعة الاسلامية جامدة لا تتطور فذلك يرجع الى أن هؤلاء المستشرقين ليسوا من رجال القانون، فهم ينظرون اليها نظرة المؤرخ لا نظرة الفقيه والا فان رجال القانون ممن درسوا الشريعة الاسلامية يختلفون مع هؤلاء المستشرقين في نظرتهم لها».

وتلك ـ لعمري ـ مقالة صدق ما كانت تصدر من أستاذ القانون لولا أنه درس الفقه الاسلامي دراسة عميقة عن رغبة دافعة، ووازن بينه وبين القوانين الزاحفة علينا من الغرب، وخرج من تلك المقارنة بالاشادة بما في فقه الاسلام

من مزايا عديدة ـ في مناسبات مختلفة ـ قل أن يوجد بعضها في أرقى القوانين الأجنبية.

فالدراسة والمقارنة بغير تعصب يسلمان دائما الى الاعتراف بتفوق الفقه الاسلامي على غيره. ولعل من أقرب الشواهد على ذلك ما نقل عن الأستاذ «لامبير» القانوني الفرنسي في غير موضع من كتبه من اعترافات بما في الفقه الاسلامي من ذخائر يحتاج اليها المقنن والقانون، واعجابه البالغ بما في المذاهب الاسلامية من نظريات، حتى قيل: انه هو الذي لفت نظر رجال القانون ودارسيه في مصر الى ذلك حينما كان أستاذاً للقانون في جامعتنا.

وهذا رجل آخر من رجال القانون الانجليز ـ وهو المستر ولز ـ يعترف بأن الشريعة الاسلامية هي الشريعة التي تساير المدنيات أنى سارت يعترف بذلك بعد دراسة واسعة لها في مصدرها الأول وهو القرآن. فيقول[1]: «كل شريعة لا تسير مع المدنية في كل طور من أطوارها فاضرب بها عرض الحائط ولا تبالي بها، لأن الشريعة التي لا تسير مع المدنية جنباً الى جنب هي شر مستطير على أصحابها تجرهم الى الهلاك، **وأن الشريعة التي وجدتها تسير مع المدنية أنى سارت هي الشريعة الاسلامية**، واذا أراد انسان أن يعرف شيئاً من هذا فليقرأ القرآن وما فيه من نظريات علمية، وقوانين وأنظمة لربط المجتمع **فهو كتاب ديني علمي اجتماعي تهذيبي خلقي تاريخي**، وكثير من أنظمته وقوانينه تستعمل حتى في وقتنا الحالي، وستبقى مستعملة حتى قيام الساعة، وهل في استطاعة انسان أن يأتيني بدور من الأدوار كانت فيه الشريعة الاسلامية مغايرة للمدنية والتقدم».

---

(١) مقال للأستاذ محرم فهيم منشور بمجلة المحاماة الشرعية العدد العاشر من السنة الخامسة عشرة.

ولم يقتصر الأمر على رجال القانون، بل تعداه الى الكتاب والمفكرين فاعترفوا بتطور هذه الشريعة نذكر منهم الكاتب الفرنسي «پيير لوتي» اذ يقول[١] :

«عندنا نحن الأوربيين يعتبر من الحقائق الثابتة أن الاسلام هو دين من أديان الظلام الفكري التي تحول بين معتنقيها والنور، وهو يجلب الركود الى الشعوب، ويضع أمامها العقبات في سيرها نحو ذلك المجهول الذي ندعوه «بالتقدم» وهذا يدل - قبل كل شيء - على الجهد المطلق بتعاليم النبي، وفوق ذلك هو نسيان مذهل لشهادة التاريخ، لأن الاسلام منذ القرن الأول قد جعل يتطور ويتقدم مع الأجناس المتباينة، ونحن نعرف أي صعود سريع ذلك الذي منح الناس اياه ابان حكم الخلفاء الأولين».

ولقد عقد البحاثة الأميركي «هوكنج» أستاذ الفلسفة بجامعة هارفرد فصلا مستفيضاً عن مصير الثقافة الاسلامية في كتابه «روح السياسة العالمية[٢]» جاء فيه: «إن سبيل تقدم الممالك الاسلامية ليس في اتخاذ الأساليب الغربية التي تدعى أن الدين ليس له أن يقول شيئاً عن حياة الفرد اليومية وعن القانون والنظم السماوية، وانما يجب أن يجد المرء في الدين مصدراً للنمو والتقدم، وأحياناً يتساءل البعض عما إذا كان نظام الاسلام يستطيع توليد أفكار جديدة، واصدار أحكام مستقلة تتفق وما تتطلبه الحياة العصرية، **فالجواب عن هذه المسألة هو أن في نظام الاسلام كل استعداد داخلي للنمو، لا بل إنه من حيث قابليته للتطور يفضل كثيراً من النظم المماثلة، والصعوبة لم تكن في انعدام وسائل**

(١) نقلناه عن كتاب «هذا هو الإسلام» للدكتور محمد غلاب ص٣١.

(٢) عن كتاب روح التشريع الإسلامي للأستاذ عفيف طباره ص٢٥٦.

النمو والنهضة في الشرع الاسلامي، وانما في انعدام الميل إلى استخدامها، وإني أشعر بكوني على حق حين أقرر أن الشريعة الاسلامية تحتوي بوفرة على جميع المبادىء اللازمة للنهوض».

ويقول الدكتور «أنريكو أنسابا توحين» في كتابه «الاسلام وسياسة الخلفاء»[1]: «إن الاسلام يتمشى مع مقتضيات الحاجات الظاهرة، فهو يستطيع ان يتطور دون أن يتضاءل في خلال القرون، ويبقى محتفظاً بكامل ما له من قوة الحياة والمرونة: فهو الذي أعطى للعالم أرسخ الشرائع ثباتاً وشريعة تفوق في كثير من تفاصيلها الشرائع الأوروبية».

هذه بعض شهادات فقهاء القانون والمفكرين لم نسقها لنثبت بها صلاحية الفقه الاسلامي وملاءمته للواقع، بل سقناها لنذكر بها جماعة المقلدين، فلا يزال عندنا طائفة ممن ينتسبون الى القانون لا يعترفون إلا بما يعترف به الأجنبي.

ولأن هذا الفقه يحمل معه شهادة الملاءمة والواقعية من وجوه عديدة. منها.

(أولا) إنه عبارة عن مجموعة الأحكام العملية المأخوذة من كتاب الله وسنة رسوله صراحة أو استنباطاً منهما، أو بواسطة القياس على ما فيهما، أو استناداً إلى المبادىء والقواعد العامة التي جاءت بها تلك النصوص فهو في أغلب مسائله فهم يمن الله به على من يشاء من عباده المشتغلين بما جاء به الرسول الكريم من وحي السماء، كما تدل عليه نفس كلمة فقه، فانها في أصل وضعها تدل على الفهم.

تراث خالد تكون على مر السنين، وضع الفقهاء من أصحاب رسول الله ومن جاء بعدهم من المجتهدين لبناته على الأسس القويمة التي كملت في فترة نزول الوحي ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم

(١) المصدر السابق.

الاسلام ديناً﴾[1] ، فقه يدور في فلك الرسالة التي جعلها الله رحمة للناس ﴿وما أرسلناك الا رحمة للعالمين﴾[2] لجدير بأن يظل رحمة للناس.

(وثانياً) إن هذا الفقه جزء من الشريعة الاسلامية، وهي الشريعة التي ارتضاها الله للناس جميعاً ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[3] « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[4] .

وهي شريعته الى الناس كافة لا تخص قوماً دون آخرين ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا ولكن أكثر النـاس لا يعلمـون﴾[5] ﴿وأرسلنـاك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً﴾[6] ، ﴿قل يأيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض﴾[7] .

أنزلها الله على خاتم الرسل والنبيين ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾[8] ، ثم هي رحمة الله الى خلقه ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ .

وبعد ذلك كله هي الشريعة التي تكفل الله بحفظ أصل أصولها ، وهو القرآن ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[9] .

---

(١) المائدة ـ ٣ .
(٢) الأنبياء ـ ١٠٧ .
(٣) آل عمران ـ ١٩ .
(٤) آل عمران ـ ٨٥ .
(٥) سبأ ـ ٢٨ .
(٦) النساء ـ ٧٩ .
(٧) الأعراف ـ ١٥٨ .
(٨) الأحزاب ـ ٤٠ .
(٩) الحجر ـ ٩ .

فشريعة عامة، ولم يكن قبلها الا شرائع خاصة، لم يحدد لها وقت، وكل ما سبقها من شرائع كانت موقوتة، ختم بها الرسالات، فليس بعدها رسالة، تكفل الله بحفظها فبقيت محفوظة عبر القرون الطويلة التي مضت من عمرها، ولم يتكفل بحفظ غيرها من الشرائع السابقة، فكثر فيها التحريف والتبديل، فلم كل هذا ؟!

أليس ذلك من أوضح الأدلة على أن هذه الشريعة صالحة للعمل[1] بها الى

---

(١) ونزيدك أيها القارىء إيضاحاً فنقول: جرت سنة الله في إرسال الرسل أن يؤيدهم بالمعجزات، وهي أمور خارقة للعادة ليست في متناول البشر، وكانت معجزات الرسل السابقين أموراً حسية يشاهدها من كان موجوداً في زمنها، وأما محمد خاتم الرسل فقد أيده الله بمعجزة من نوع آخر، أيده بالقرآن، تحدى به العرب فعجزوا، حتى سجل القرآن نفسه عليهم العجز الدائم المستمر، وإذا عجز العرب وهم أهل الفصاحة والبلاغة كان غيرهم أشد عجزاً منهم.

وعجزهم دليل قاطع على أنه ليس من كلام البشر، وبه ثبتت رسالته ﷺ، ولكن اعجاز القرآن لم يكن من جهة الحس حتى يكون قاصراً في إلزامه لمن كان موجوداً في عصر نزوله، بل اعجازه من جهة العقل، وهو لا يقتصر على وقت خاص، فإذا أضفنا إلى هذا تكفل الله بحفظه كان ذلك دليلاً على أن الله أراد بقاء اعجازه، وبقاء الاعجاز دليل على بقاء الرسالة.

فهذه الرسالة باقية ما بقي اعجاز القرآن، واعجاز القرآن باق ما بقي القرآن، والقرآن موجود لم يدخله تبديل ولا تغيير، فالرسالة باقية، وفي بقاء الرسالة بقاء للشريعة، والله لا يشرع لعباده ما يتنافى مع مصالحهم، فالنتيجة أن هذه الشريعة ملائمة للناس في كل وقت، وملاءمتها مرتبطة ارتباطاً كلياً ببقاء القرآن كما هو محفوظاً عن التبديل والتحريف، وأن رسالة محمد خاتمة الرسالات.

ومن هنا جاء تشكيك المغرضين في الأمرين، فشكك بعض المستشرقين في بقاء القرآن كما أنزل فزعموا أنه غير وبدل، ودخله الحذف والزيادة.

ولقد كفانا شر هؤلاء رد المنصفين منهم، فقد اعترفوا بالحقيقة، بل أثبتوها بأدلة منطقية لا تقبل التشكيك، وقالوا في صراحة: إن هذا القرآن المقروء المدون في المصاحف الآن هو الذي نزل به الوحي على محمد.

نقل ذلك الدكتور «محمد حسين هيكل» في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «حياة محمد» ص ٣١ وما بعدها عن المستشرق الانجليزي «السير وليم موير» في كتابه حياة محمد. =

قيام الساعة، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وحاش الله أن يشرع لعباده - وهو العليم الخبير بأحوالهم - ما لا يتلاءم معهم، أو يتركهم من غير تشريع فترة من الزمن مع قوله الصريح: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1].

(وثالثاً) إذا رجعنا الى مصادر هذا الفقه التي يستقى منها، وينابيعه التي يردها رجاله وجدناها كلها تنبض بالحياة وتفيض رحمة، وتتسع لكل جديد، وتلتقي مع الواقع فيما يحفظ على الناس مصالحهم، ويدفع عنهم المفاسد، فهي لم تكن مجرد نصوص تعبدية يقف عندها العقل عاجزاً والفكر حائراً، بل هي

= وشكك آخرون في أن رسالة محمد خاتمة الرسالات فقالوا: إن القرآن أخبر بأنه خاتم النبيين، ولم يوجد دليل يدل على أنه خاتم الرسل، فمن أين نجزم بأنه لا رسالة بعده؟

وهذا بين الفساد، لأن نفي النبوة بعده يستلزم نفي الرسالة بعد رسالته، فالله وصفه بأنه نبي ورسول في غير آية «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي»، «ولكن رسول الله وخاتم النبيين» «يأيها النبي اتق الله»، «يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك». فإذا جرينا على أن مفهوم الرسول والنبي واحد - كما ذهب بعض العلماء - كان الأمر ظاهراً فخاتم النبيين هو خاتم الرسل وإن جرينا على أنهما غير مترادفين - كما ذهب إليه أكثر العلماء - من أن النبي هو الذي أوحى إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه، والرسول هو الذي أوحى إليه بشرع أمر بتبليغه، فيشتركان في النبأ وهو الإيحاء، ويختص الرسول بالتبليغ، فالرسول أخص من النبي، ولقد كان في بني إسرائيل أنبياء كثيرون مع أنه لم يرسل إليهم غير موسى وعيسى عليهما السلام.

فإذا أخبر الله عن محمد بأنه خاتم النبيين كان معناه أن خاتم من يوحي إليهم، وهو نفي للمعنى الأعم، وهو النبوة، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص كما يقول المناطقة، فثبت بهذه الآية أن محمداً خاتم الأنبياء والرسل، والتعبير بكونه خاتم النبيين أدل على المطلوب من التعبير بخاتم الرسل، فقد دلت على قفل باب الوحي بعده، **ولو جاء القرآن بالإخبار بأنه خاتم الرسل، لبقي باب النبوة مفتوحاً يدخله البر والفاجر، وتكثر دعاوى الوحي والتغيير في القرآن، ولكن الله الذي تكفل بحفظ قرآنه قفل باب الوحي بعد محمد بن عبد الله ليتم حفظ القرآن.** راجع تفسير ابن كثير جـ٣ ص٤٩٣، وتفسير القرطبي جـ٧ ص٢٩٨، جـ١٤ ص١٩٦.

(١) الاسراء - ١٥.

وحي ورأي، وحي أوحاه الله الى نبيه ليخرج الناس من الظلمات الى النور، ورأى يهتدى اليه العقل بعد أن فكت قيوده وطولب بالنظر والتأمل. وحي يتمثل في كتاب الله وسنة رسوله، أمرنا برد الأمر اليهما عند التنازع ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[1] وأخبر الرسول بأن التمسك بهما عاصم من الضلال « ﴿تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي﴾ .

ورأي يتمثل في الاجتهاد وبذل الوسع على ألوان متنوعة. أقره رسول الله، بل وسر به ﴿الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى الله ورسوله﴾ .

رأي فردي أقره في حديث معاذ، وآخر جماعي أمر به وحض عليه في حديث على ﴿اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم﴾ .

فالمصادر اذاً يتعاون فيها العقل مع النقل، فليست نقلية فقط حتى يكون العقل محجوراً عليه، ولا عقلية فقط حتى يسير العقل مطلق القياد، فتتصارع العقول وتختلف، فيلتوي الأمر ويضطرب.

هذا قدر لا مراء فيه بين العلماء، بل يكاد ينعقد عليه الاجماع، لم يخالف فيه الا من شذ، وهو أمر مقرر في الاسلام من أيام الرسالة، وسار عليه الأئمة والفقهاء فيما بعد.

فابن القيم[2] يروي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما

---

(١) النساء ـ ٥٩.

(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٤٣.

بعثه الى اليمن قاضياً ومعلماً قال له : « كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ » ، قال أقضي بما في كتاب الله ، قال : « فان لم يكن في كتاب الله » قال : فبسنة رسول الله ، قال : « فان لم يكن في سنة رسول الله » قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، قال معاذ : فضرب رسول الله صدري ثم قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله » .

كما يروى عن سعيد بن المسيب[1] عن علي رضي الله عنهما أنه قال : قلت يا رسول الله . الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة ، قال : « اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

فهذان الأثران يدلان - في صراحة - على أن مرجع الأحكام وأصول التشريع ثلاثة . كتاب الله ، وسنة رسوله ، والاجتهاد بالراي اذا لم يكن قرآن ولا سنة ، وهو نوعان . فردي كما دل عليه حديث معاذ ، وجماعي كما صرح به الأثر الثاني ، ولكل من النوعين - اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة - محله الذي يعمل به فيه ، كما يشير الى ذلك موضع السؤال في الحديثين فمعاذ يذهب للفصل في الخصومات بين الأفراد ، وهي حوادث فردية لا تتعلق بشأن الجماعة أو الدولة كلها ، ومثل هذا يكفي فيه الاجتهادالفردي ، وعليّ يسأل عن الأمر العام ينزل بالجماعة « الأمر ينزل بنا » ، وهذا الأمر العام لا يكفي فيه رأي فرد واحد ، بل يحتاج الى رأي الجماعة النابع من مبدأ الشورى المقرر في القرآن ، وكلمة الأمر في سؤال علي هي هي كلمة الأمر التي جعلت محلا للشورى عندما أمر بها القرآن في قوله تعالى ﴿وشاورهم في الأمر﴾[2] ، والتي جعلت من

---

(١) المرجع السابق .

(٢) آل عمران - ١٥٩ .

صفات المؤمنين في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[1] .

وإذا كانت السنة قد بينت مصادر التشريع الثلاثة فالقرآن قررها من قبل في آيات كثيرة بصريح العبارة، أو باشارتها، فالله يقول ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾[2] .

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون﴾[3] ، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[4] ، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾[5] .

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[6] ، ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾[7] .

فهذه النصوص وأمثالها صريحة في حجية القرآن والسنة بعد أن ثبت أنه من عند الله، وأنه معجزة رسول الله .

أما اجتهاد الجماعة فمقرر فيه ضمن مبدأ الشورى التي هي أساس الحكم في الاسلام .

---

(١) الشوري - ٣٨ . . . ومن يتتبع مواضع مشاورة رسول الله يجد معظمها كانت في أمور عامة تتعلق بالدولة، وهذه كان يشاور فيها أهل الشورى من أصحابه، ولا يقتصر على فرد منهم وأما في المسائل الخاصة به فقد كان يكتفي بمشورة البعض، كما حصل في قصة حديث الأفك حيث شاور علياً في طلاق عائشة . . راجع تفسير القرطبي جـ ٤ ص ٢٥٠ ، وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٥١٨ ، جـ ٤ ص ١١٨ ، وتفسير البحر المحيط جـ ٢ ص ٩٨ .

(٢) المائدة - ٤٨ .

(٣)، (٤)، (٥) المائدة آيات - ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .

(٦) الحشر - ٧ .

(٧) النور - ٦٣ .

وأما اجتهاد الفرد فيدل عليه قوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾[1] التي استدل بها الأصوليون على حجية القياس، وهي وان لم تكن صريحة في ذلك فلا تخلو من الدلالة عليه، كما يشير اليه قوله تعالى ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[2]، فان التنازع يكون عند الاختلاف في الاجتهاد، والذي يفصل هذا النزاع هو الرد الى كتاب الله وسنة رسوله، فيقضي للرأي الأقرب شبهاً بما فيهما، وكذلك قوله: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[3]، فانه أمر لكل من لا يعرف الحكم أن يسأل أي واحد من أهل الذكر لأن سؤال الجميع متعذر، والآية وان نزلت في سؤال أهل الكتاب عن أوصاف رسول الله في كتبهم فهي في ذاتها بصرف النظر عن سببها تفيد حكماً عاماً.

وأصحاب رسول الله وعلى رأسهم خلفاؤه الراشدون متفقون على هذا، فالكثرة الكاثرة من الآثار المنقولة عنهم تدل على أن الرأي مصدر من مصادر التشريع يرجع اليه اذا لم تسعفنا النصوص.

فخطتهم العامة هي البحث في كتاب الله، ثم السؤال عن سنة رسول الله، ثم أقول فيها برأيي، فان يكن صواباً فمن الله، وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

وفي عصرهم كثر استعمال الرأي لما ظهرت الحاجة اليه، وبان أنه نوعان: جماعي وفردي، وأن أولهما مقدم على ثانيهما.

روى البغوي في مصابيح السنة عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر

---

(١) الأنبياء - ٧.
(٢) الحشر - ٢.
(٣) الأنبياء - ٧.

الصديق اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فان وجد فيه ما يقضي به قضى به، وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله، فان وجد فيها ما يقضي به قضى به، فان أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء، فربما قام اليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فان لم يجد سنة سنها النبي جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك، فاذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء، فان كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

وفي رأيي أن هذا منه لم يكن تقليداً لأبي بكر، بل أخذاً برأي الجماعة ثمرة الشورى، وقد كان أحد المستشارين بل أكبرهم في خلافة أبي بكر رضي الله عنهما.

وروى عن ابن مسعود أنه قال ـ لما أكثروا عليه من السؤال ذات يوم ـ: «إن الله بلغنا ما ترون، فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فان جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضي به نبيه فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه، ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ولا يقل اني أرى واني أخاف، فان الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك مشتبهات فدع ما يريبك الى ما لا يريبك[1]»

ولما ولى الفاروق عمر شريحا قضاء الكوفة قال له: «اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله فاقض بما استبان لك من قضاء أئمته المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به الأئمة المهتدون فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح».

---

(١) راجع هذه الآثار في اعلام الموقعين جـ ١ ص ٧٠، ص ٧١.

وبعد فترة من الزمن أرسل له كتابا يذكره بالخطة القويمة الواجب اتباعها فيقول:

« اذا حضرك أمر لا بد منه فانظر في كتاب الله فاقض به، فان لم يكن ففيما قضى به رسول الله، فان لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فان لم يكن فأنت بالخيار. ان شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وان شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك واسلام ».

وابن القيم في إعلام الموقعين يروي هذا الكتاب برواية أخرى عن طريق سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح، وهي تختلف عن الرواية السابقة في بعض الألفاظ، وفي آخرها يقول: فان جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة عن رسول الله، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاتخذ أي الأمرين شئت. ان شئت أن تجتهد برأيك فتقدم، وان شئت أن تتأخر فتأخر، ولا أرى التأخر الا خيراً لك.

وفي النفس شيء من هذه الرواية، لما يترتب على العمل بظاهرها من ترك بعض القضايا من غير حكم اذا لم يجد القاضي لها حكماً في كتاب الله وسنة رسوله، وما قضى به أئمة العدل قبله، لأن أمير المؤمنين خير فيها شريحاً بين التقدم والتأخر، ثم استحسن التأخر، وليس هذا الكتاب خاصاً بشريح، بل هو دستور عام له ولغيره من القضاة، ومهمة القاضي فصل النزاع بين الخصوم لا ترك بعض الخصومات من غير قضاء.

وهذا يرجح الرواية الأولى من غير شك، لأنها تخيره بين التقدم بالحكم باجتهاده، وبين ترك العمل برأيه ومكاتبة أمير المؤمنين لأخذ رأيه، وأمير المؤمنين لن يترك مشورة من غير أن يرد عليها، فمجلس الشورى عنده يستشيره في كل ما يأتيه من قبل الولاة.

ولعل راوي الرواية الأخرى تصرف فيها بفهمه فأخطأ الفهم، فالرواية الصحيحة تخيره بين الحكم باجتهاده وبين ترك الحكم برأيه ومكاتبة الخليفة، وهذا خير وأحسن من غير شك، لأن رأي الخليفة ومن معه من أهل الشورى أقرب الى الصواب من رأي القاضي وحده، فظن الراوي أنه خيره بين الحكم برأيه وترك الحكم، فعبر بما يفيد ذلك: ان شئت أن تجتهد فتقدم، وان شئت أن تتأخر بتأخر.

ولو فسرنا التأخر المطلوب في هذه الرواية بتأخير الحكم حتى يستشير أهل الصلاح في بلده، أو الخليفة لاستقامت، ولما اختلفت مع الرواية الأخرى.

ومن هنا انقسمت مصادر الفقه الى نوعين. مصادر نقلية، وأخرى عقلية، فالنقلية هي التي يكون طريقها النقل، ولا دخل للمجتهد في تكوينها وايجادها، والعقلية. هي التي يكون للعقل دخل في تكوينها، أو بعبارة أخرى. هي التي تكون من عمل المجتهد[1].

وهذا التقسيم - كما ترى - كان موجوداً من عهد الصحابة، ولكن بدون تفصيل للأنواع كما حدث بعد زمنهم، فالمصادر النقلية عندهم هي القرآن

---

(١) فالقياس مثلاً يوجد بصنع المجتهد، فهو الذي يبحث عن الأصل وعلة الحكم فيه، ووجودها في الفرع، ومساواة الفرع للأصل في تلك العلة، ثم بعد هذا يحكم بالمساواة، أو بالتعدية على الخلاف في التعبير، والاستحسان كذلك من صنع المجتهد، فإن كان قياساً خفياً في مقابلة قياس آخر ظاهر، فامره ظاهر، وإن كان استثناء من قاعدة عامة فالمجتهد هو الذي بحث في الحكم العام فوجد تطبيقه على جزئية من جزئياته يوقع في الحرج لتفويت مصلحة هامة، أو إلحاق ضرر فاستثناها من الحكم العام وأثبت لها حكماً آخر، ومثل ذلك يقال في المصلحة المرسلة، فإن المجتهد هو الذي يقدر المصلحة التي يستند إليها بعد وزنها بميزان المصالح الشرعية بخلاف القرآن والسنة فإن المجتهد لا دخل له في وجودهما، وكذلك الاجماع، فانه وجد وتقرر قبل استدلال المجتهد به ومثله العرف، فإن العرف وجد وتقرر ولا دخل للمجتهد فيه، فإذا ما وجده مستوفياً شروط الاستناد إليه استند إليه، ويقال مثل ذلك في قول الصحابي الذي يستدل به من جاء بعدهم.

والسنة، وهما مقدمان على كل حال، وما عداهما فرأي - جماعي أو فردي - لم يأخذ عناوين مختلفة، كما حدث في عصر الأئمة أصحاب المذاهب، فالقياس والمصالح وسد الذرائع والاستحسان وغيرها ألفاظ لم توجد في عصرهم، وإن كانت حقائقها وجدت في فتاويهم وأحكامه.

ومرد ذلك إلى أن اجتهادهم لم توضع له قيود ولا شروط كما حصل فيما بعد، بل كانوا يصدرون في اجتهادهم عن تقديرهم للمصالح حسب فطرتهم السليمة غير متقيدين إلا بما يقيدهم به القرآن أو السنة، فهم في رحاب القرآن ساروا، وبهدى السنة النبوية اهتدوا.

ولما تقدم سير الزمن وجاء عصر تمييز العلوم نشأت الاصطلاحات وتنوع الرأي إلى أنواع اختص كل نوع باسم خاص، بعد أن وضعت له الشروط والقيود، وكان منها ما هو موضع وفاق بين الأئمة، ومنها ما هو مختلف فيه، حتى ظن بعض الكاتبين[1] أن جديداً حدث في عالم مصادر الفقه، وأنه وجد منها ما لم يكن موجوداً في عصر الصحابة، ثم رتب على هذا الظن. أن اختلاف الصحابة كان في الفروع فقط، والأئمة من بعدهم اختلفوا في الأصول والفروع معاً، مستنداً في ذلك إلى أنهم اختلفوا في الأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة، وفي بعض أنواع السنة كالحديث المرسل، وغير ذلك.

وقد بينت خطأ هذا الرأي في كتابي «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»[2]، وخلصت من ذلك إلى أن الأصول واحدة عند الفريقين. غير أنها كانت مجملة في عهد الصحابة، ومفصلة الأنواع في عهد الأئمة فالكل متفق

---

(١) راجع أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف. الطبعة السادسة ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٢) ص ١٤٦ وما بعدها.

على أن القرآن والسنة والرأي بنوعيه مصادر للفقه، واختلافهم في بعض الأنواع يرجع إلى توسع البعض وتضييق الآخر فيه.

والذين كتبوا في أصول الفقه، وبينوا طرائق الأئمة في الاستدلال متفقون على هذا التقسيم، وعلى أن كل نوع غير مستقل تماماً عن الآخر[1] لأن الاستدلال بالمنقول لا بد فيه من النظر والتدبر بالعقل، والاستدلال بالمعقول لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند في أصله إلى النقل، ثم اختلفوا بعد هذا وذاك في عدد هذه الأدلة، ففريق يحصرها في ثلاثة. الكتاب والسنة والاجماع، وفريق آخر يزيد عليها القياس والاستصحاب، وفريق ثالث يضم إليها الاستحسان والعرف، ورابع يزيد عليها المصالح وسد الذرائع وفريق خامس يزيد عليها عمل أهل المدينة.

ومن الأصوليين[2] من يزيد على هذا العدد أنواعاً أخرى هي في حقيقتها إما راجعة إلى تلك الأدلة، أو لا تعتبر دليلاً. كالبراءة الأصلية والاستقراء والاستدلال، والأخذ بالأخف، وقول المعصوم، واجماع أهل الكوفة، واجماع العترة، واجماع الخلفاء الأربعة.

ومع هذا الاختلاف في العدّ فهم متفقون على أن الكتاب والسنة هما المصدران الأساسيان اللذان يرجع إليهما كل المصادر الأخرى، لأن حجية تلك المصادر راجعة إليهما، وأن كل نزاع أو خلاف يقع بين المجتهدين فمرده إليهما، بل أن كتاب الله هو أصل الأصول، ومصدر المصادر، وهو الحكم في

---

(١) يقول الشاطبي في موافقاته جـ ٣ ص ٤١ : الأدلة الشرعية ضربان. أحدهما ما يرجع إلى النقل، والثاني ما يرجع إلى الرأي، وهذه القسمة بالنسبة لأصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقول لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل.

(٢) راجع تنقيح الفصول ص٧٣ لشهاب الدين القرافي المالكي.

كل شيء كما يدل عليه قوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[1]، وقوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[2] على تفسير الكتاب بالقرآن وهو أحد الرأيين.

ومن هنا لم تتسع هوة الخلاف بين الفقهاء المجتهدين، لأن الكل ينشد الحق، ويبغيه في ظل هذا الكتاب الذي جعله الله تبياناً لكل شيء، وهدى ورحمة للمسلمين.

ونحن هنا لا يعنينا العد ولا الاختلاف، لأنه يرجع تارة إلى زيادة الاحتياط، كما في اختلافهم في العمل بالمصالح المرسلة، وطوراً إلى الاختلاف في تفسير اللفظ، كاختلافهم في الاستحسان[3].

فلنترك الأصوليين ونزاعهم ولنعد إلى أصل الموضوع، وهو بيان ما في مصادر هذا الفقه من مرونة تجعله ينبض دائماً بالحياة مهما تقدم به الزمن، ولنبدأ بما في المصادر النقلية، وهي نصوص القرآن والسنة التي يظن أنها نصوص تعبدية تقف بالفقه في دائرة خاصة لا يتجاوز حدودها مهما تغير الواقع أو تبدل فنقول:

إن كتاب الله لا تختلف آياته، ولا يناقض بعضه بعضاً ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[4]، فكيف يحجر على العقول وهو الذي

---

(١) النحل - ٨٩.

(٢) الأنعام - ٣٨

وراجع الموافقات جـ ٣ ص٤٣.

(٣) فان الاستحسان الذي نفاه الشافعي وبالغ في رده ليس هو الاستحسان الذي أخذ به الحنفية والمالكية والحنابلة، فهذه الحقيقة قد يأخذ بها الشافعي ولكن بعنوان آخر. وسيأتي توضيح ذلك في الكلام على الاستحسان.

(٤) النساء - ٨٢.

رفع الغشاوة عنها، وفتح أمامها أبواب النظر، وحثها على البحث والتأمل في كثير من آياته؟ أم كيف يقف حاجزاً بين الناس وما يحقق مصالحهم، فيبعدهم عن واقعهم وما فيه من منافع، وهو الذي جعله رحمة لهم ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾[1].

والسنة لا تختلف عنه، فهي شارحة ومبينة لما أجمل فيه.

وإن من يستقرىء آيات الأحكام في كتاب الله، وأحاديثها في سنة رسوله يجد مظاهر المرونة ـ التي تلتقي مع الواقعية ـ عديدة. فمن اجمال يقف عند تقريرالمبادىء والقواعد، إلى تعليل الأحكام، إلى دلالات متنوعة إلى قطعية وظنية، إلى تفصيل للمحظورات مع اطلاق في المباحات.

فهي **(أولاً)** لم تفصل أحكام الحوادث كلها تفصيلاً شاملاً، بل فصلت أحكام علاقة العبد بربه من عقائد وعبادات، وما ألحق بالعبادات من الأحوال الشخصية والمواريث، لأن هذه الأحكام إما تعبدية لا مجال للعقل فيها، لأن الشارع أراد السمو بها عن مواطن الخلاف والجدل، وأما أحكام معقولة، ولكن مصالحها دائمة لا تتغير بتغير الزمن، ولا تتطور بتطور البيئات.

وأما ما عدا ذلك مما يتعلق بالأحوال المدنية والاقتصادية والجنائية والدستورية والدولية فجاءت أحكامها على هيئة قواعد عامة، اكتفى فيها بوضع المبادىء الأساسية مع الاشارة إلى مقاصد التشريع ولم تتعرض للتفصيل إلا لبعض أحكام قليلة، مصالحها ثابتة لا تتبدل مهما تغير الزمن أو اختلفت البيئات.

ومجيئها على هذا الوضع يجعلها أكثر ملاءمة لمصالح الناس، فان النصوص

---

(١) الاسراء ـ ٨٢.

الكلية تقرر المبادىء وتترك لأولي الأمر تطبيقها حسبما يتفق وحاجات الناس في كل زمان ومكان .

ولو جاءت مفصلة لوقع المكلفون في حرج بيّن حيث يلزمهم الوقوف عندها لا يحيدون عنها .

ولا يقال : إن هذه الدعوى تخالف ما صرح به القرآن من أنه جاء مبيناً لكل شيء في قوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾[1] وقوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[2] ، وأن السنة جاءت مبينة لما أجمل في الكتاب ، ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[3] .

لا يقال هذا . لأن بيان القرآن للأحكام إجمالي ، وإلا ففيم كان الاجتهاد ؟

ومجيئه بالقواعد والأسس الصالحة للتطبيق على جميع ما يجد من الأحداث صادق بأنه تبيان لكل شيء ، وصدق الله في إخباره بأنه لم يفرط في كتابه من شيء .

وأما بيان الرسول وإن كان تفصيلاً لذلك الإجمال في القرآن إلا أنه اقتصر فيه على ما دعت إليه الحاجة ، وترك ما لم توجد حاجة إلى تفسيره ، ليفسره العلماء فيما بعد عندما تدعو الحاجة إلى تفسيره ، ليكون ذلك التفسير ملائماً للعصر الذي يقع فيه ، لأنه لو فسر كل شيء للزمنا هذا التفسير وتقيدنا به ، ولكان هذا إعناتاً للناس من بعده ، وهو لا يتفق مع ما وصف به القرآن رسول الله ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[4] ، ولا مع ما ورد عن الرسول نفسه من مقالات كثيرة .

---

(١) النحل - ٨٩ .

(٢) الانعام - ٣٨ .

(٣) النمل - ٤٤ .

(٤) التوبة - ١٢٨ .

كقوله: « ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم »، وقوله: « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها ».

فالقرآن يضع أسس المبادلات المالية في آيات معدودة ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[1]، ﴿يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾[2]، ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[3].

حتى قال ابن العربي في تفسيره[4] « أحكام القرآن » عند الكلام على الآية الأخيرة: هذه الآية من قواعد المعاملات، وأساس المعاوضات التي تبنى عليها، وهي أربعة. هذه الآية، وقوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح.

وتلك مقالة حق، لأن الآية نهت أن عن يأكل الناس أموال بعضهم بغير حق، فيدخل في هذا النهي القمار، والخداع، والغصوب، وجحد الحقوق، وما لا تطيب به نفس مالكه، أو حرمته الشريعة وإن طابت به نفس مالكه، كمهر البغى، وحلوان الكاهن[5]، وأثمان الخمور والخنازير، والرشوة، وما قضى به بغير وجه حق، والخيانة وما يأخذه المنجمون وغير ذلك مما ينفقه الانسان من ماله فيما حرمه الشرع، كالملاهي والقيان والشرب[6].

---

(١) البقرة - ٢٧٥.
(٢) النساء - ٢٩.
(٣) البقرة - ١٨٨.
(٤) جـ ١ ص ٤١.
(٥) هو رشوته وما يعطى له على أن يتكهن.
(٦) راجع تفسير القرطبي جـ ٢ ص ٣١٧، والبحر المحيط جـ ٢ ص ٥٥ وما بعدها، وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٢٥.

كما وضع أساس الحكم، وجعله الشورى «وشاورهم في الأمر» «وأمرهم شورى بينهم» من غير أن يعرض لتفصيل الشورى، بل تركها ليكون الناس في سعة، فتختار كل أمة ما يلائمها من أنواع الشورى، وهي لا شك مختلفة باختلاف الجماعات، وما وصلت إليه من الرقي والتقدم، غير أنه أرشدهم إلى الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله عند الاختلاف والتنازع «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول».

والرسول بين أهل الشورى لما قيل له: يا رسول الله. الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة فقال: «اجمعوا له العالمين واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد».

وإليك نماذج من نصوص القرآن والسنة التي جاءت على هيئة قواعد تقرر مبادىء عامة. يقول الله تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد﴾[1] ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[2]، ﴿يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى﴾[3]، ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾[4]، ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[5] ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[6]، ﴿وإن كان

---

(١) المائدة ـ ١.
(٢) النساء ـ ٥٨.
(٣) المائدة ـ ٨.
(٤) الطلاق ـ ٢.
(٥)، (٦) البقرة ـ ٢٨٢، ٢٨٣،

ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾[١] ، ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه﴾[٢] ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾[٣] ، وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً﴾[٤] . ويقول رسول الله : « المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً » ، « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام » ، « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » « وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، « الزعيم غارم » « البينة على المدعي واليمين على من أنكر » ، « القاتل لا يرث » .

هذا هو مسلك الإسلام في تشريعه . قرر المبادىء العامة ، ووضع القواعد ولم يوغل في طريق التفصيل كي يترك للفقهاء والقضاة فرصة الاجتهاد ، وتقدير الأمور حسبما تقضي به مصالحهم ، وهو يعتبر في نظر القانونيين من محاسن القانون ، بل يعد إمارة عندهم على مرونته وقبوله للتطور .

فتراهم عند المقارنة والموازنة بين القوانين يجعلون هذه الناحية من أبرز نواحي المقارنة والمفاضلة ، فالقانون المقرر للمبادىء قانون مرن متطور ، وعلى العكس منه القانون المغرق في التفاصيل .

جاء في مقال للدكتور السنهوري بمجلة القانون والاقتصاد[٥] بصدد الكلام على التشريع السويسري وتعديله : إن كثيراً من غير السويسريين معجبون بهذا القانون ، ومنهم الأستاذ « جوسران » حيث يقول :

« إن التقنين السويسري قد فاق التقنين الألماني من وجوه كثيرة ،

---

(١) ، (٢) البقرة - ٢٨٠ ، ١٧٣ .
(٣) المائدة - ٢ .
(٤) الاسراء - ٣٤ .
(٥) السنة السادسة ص ٥١ .

فهو أكثر مرونة وأقل صبغة فقهية، وأكثر قبولاً للأفكار الحديثة في المساواة والتضامن الاجتماعي، وهو لم يحاول أن يوجد حلاً لكل فرض، بل ترك للقاضي وللفقيه حرية واسعة في التقدير وفي الاجتهاد، واكتفى بتقدير المبادىء العامة، فأمن بذلك أن يشل تشريعه من تطور القانون».

(وثانياً) إن هذه النصوص عللت الكثير من الأحكام التي جاءت بها، والتعليل بيان لما يترتب على الأفعال المأمور بها من مصالح تعود على الناس ثمرة امتثالهم، وعلى المنهيات من مفاسد نتيجة اقترافها، وهذا الأسلوب ينادي في صراحة. بأن الأحكام لم تكن محض أوامر ونواه تعبدية قصد بها مجرد اخضاع المكلفين لها، ولكنها جاءت لتحقيق مصالحهم، فتجلب لهم المنافع وتدفع عنهم المضار، وفيه إشارة إلى أنها تدور مع المصالح فحيثما توجد المصلحة فثم شرع الله.

ويرشدنا من وراء ذلك إلى أن نسلك عند التطبيق هذا الطريق، فلا نبعد عنه، وأن الحكم متى تغيرت مصلحته أو أصبح لا يحقق مقصود الشارع منه يجب تغييره، وإلا كنا مناقضين لمقصود الشارع[1]، ومن هنا صرح الفقهاء بأن الفعل إذا لم يوصل إلى مقصود الشارع منه كان لاغياً.

يقول عز الدين بن عبد السلام في قواعد الأحكام[3]: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»، والإمام الشاطبي في موافقاته[2] يكشف لنا سر هذا الموضوع فيقول:

---

(١) على أن للتعليل فائدة أخرى. وهو أنه يجعل الحكم عاماً في محال العلة بالقياس على الصحيح وقيل بالوضع. راجع التيسير شرح التحرير جـ ١ ص ٣٦٠ وما بعدها

(٢) جـ ٢ ص ١٢١.

(٣) جـ ٤ ص ١٩٤ وما بعدها.

« النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً . كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغِب، جار على مقاصد الشريعة . ثم دلّل على ذلك بعدة أدلة .

منها : أن الشارع اعتبر المسببات في الأسباب، والمجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، فإذا ثبت أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب لم يكن للمجتهد بُدّ من اعتبار المسبب وهو مآل السبب .

ومنها : أن الاستقراء في النصوص يفيدنا أنها معتبرة للمآلات في أصل المشروعية وذلك في آيات التعليل وأحاديثه » .

وصدق الشاطبي في ذلك، فإن التعاليل الكثيرة في القرآن والسنة تنادى في صراحة : أن الشارع ينظر في تشريعه إلى ما يترتب عليها، ويربط الأسباب بمسبباتها، وإليك نماذج من تعليلات القرآن والسنة . يقول جل شأنه ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله

وعدوكم﴾[1] ، ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾[2] ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾[3] وقال بعد أن أمر رسوله بزواج زينب مطلقة زيد بن حارثة ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً﴾[4] .

﴿وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله﴾[5] ، ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾[6] ، ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾[7] ، ﴿ولكم في القصاص حياة﴾[8] .

ويقول رسول الله ﷺ :﴿لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم﴾[9] ، ويقول لعبد الله بن عمر ولما بلغه أنه يصوم النهار ويقوم الليل: « إنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك، ونفهت نفسك، وإن

---

(١) الأنفال ـ ٦٠ .
(٢) البقرة ـ ١٩٣ .
(٣) الحشر ـ ٧ .
(٤) الأحزاب ـ ٣٧ .
(٥) الأحزاب ـ ٥٣ .
(٦) المائدة ـ ٩١ .
(٧) التوبة ـ ١٠٣ .
(٨) البقرة ـ ١٧٩ .
(٩) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٢٦ .

لنفسك حقاً ولأهلك حقاً[1]، ويقول لسعد حينما أراد أن يوصي بالشطر الأكبر من ماله « إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس »[2].

ولما جاءه رجل بمثل البيضة ذهباً وقال له يا رسول الله: هذه صدقة ما تركت لي مالاً غيرها، قال له ـ بعد أن حذفه بها ـ : « ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالاً على الناس »[3].

ويأمر الخاطب بأن يرى مخطوبته معللاً ذلك « بأنه أحرى أن يودم بينهما »[4].

ويقول لمن أشار عليه بقتل من ظهر نفاقه: « أخاف أن يتحدث الناس بأن محمداً يقتل أصحابه »[5].

فقد منع من قتل المنافق الذي أعلن ما في نفسه من كفر بعد إظهاره الإسلام، مع أن قتله مصلحة كبيرة تؤدي إلى قطع دابر المفسدين، منع ذلك لإبعاد تهمة عنه لو وقعت لكان ضررها أكبر من ضرر الإبقاء عليه، حيث تُبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام.

وهذا التعليل في الحديث الأخير وأمثاله يدل صراحة على أن الأصل في نظر الشارع هو اعتبار المصالح، وأن المباح المشروع إذا ترتب عليه في وقت ما نقيض ما قصده الشارع منه أولاً تزول إباحته لئلا يوصل إلى مفسدة تفوق

---

(١) عمدة القاري جـ ٣ ص ٦٣٥ . هجعت. غارت وضعف بصرها لكثرة السهر، ونفهت كلت وأعيت.
(٢) الموطأ بشرح المنتقي جـ ٦ ص ١٥٥ .
(٣) المحلي لابن حزم جـ ٩ ص ١٣٧ .
(٤) شرح معاني الآثار للطحاوي جـ ٢ ص ٨١ .
(٥) صحيح مسلم ومسند أحمد.

مصلحته، وسيأتي توضيح ذلك في مبدأ سد الذرائع إن شاء الله.

(**وثالثاً**) ومع هذا التعليل وذلك الإجمال تنوعت دلالة تلك النصوص على معانيها، فلم تكن كلها قطعية، بل منها ما هو قطعي بحيث يدل على معناه قطعاً ويقيناً، فيما إذا كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا قليل بالنسبة للنوع الثاني الظني، وهو الذي لا يقطع بدلالته على معناه فيما إذا كان اللفظ يدل على معناه مع احتماله لمعنى آخر.

والنوع الأول لا يقبل تأويلاً ولا اجتهاداً، لأنه صريح في دلالته على المراد منه، والثاني يقبل التأويل، وهو موضع الاجتهاد، وفيه اختلف المجتهدون في الفهم والاستنباط. ومن أمثلة القطعي النصوص التي بها ألفاظ خاصة كآيات المواريث الدالة على أن نصيب الزوج من تركة زوجته النصف أو الربع، وأن نصيب الزوجة نصف نصيب زوجها، وأن للذكر مثل حظ الأنثيين في ميراث الأبناء والبنات، والأخوة والأخوات لأبوين أو لأب حالة المشاركة.

«يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين»، «وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين». فمثل هذه النصوص تدل دلالة واضحة قاطعة على مراد الله بها لا تحتمل تأويلاً، وأحكامها لا تقبل التعديل ولا التبديل، لأن تعديلها يؤدي إلى الخروج على النص الدال عليها قطعاً ويقيناً.

أما ما يرجف به المرجفون من المناداة بالمساواة بين المرأة والرجل في الميراث بحجة أنها أصبحت مساوية له في كل الحقوق، وأنها خرجت للعمل، فوليت الوظائف، وسارت معه في طريق التكسب على قدم المساواة فمنهن الطبيبات والمدرسات والمحاميات والموثقات والعاملات، ومنهن ومنهن.

فلم يبق بعد هذا معنى للابقاء على تقسيم الميراث الذي بني أول الأمر على أن

الرجل هو المسؤول عن الانفاق على غيره حينما كان التكسب قاصراً على الرجال.

وهذا كلام لا معنى له غير المغالطة والنظر إلى المسألة بعين واحدة، ومن زاوية معينة، لأننا لو نظرنا إلى حكمة توزيع الميراث كما جاء في كتاب الله، وجعلنا أساس التفرقة بين النوعين. هي أن الرجل مسئول عن غيره، والمرأة غير مسئولة، وهذا يقتضي تمييز الرجل في نصيبه، فإن هذا الأساس باق كما هو، فالرجل مسئول وعليه النفقات، والمرأة خالية المسئولية من النفقات إلا من نفقة نفسها إن لم تجب لها النفقة على غيرها، فهل غيرتم هذا الأساس حتى يتغير ما تفرع عنه؟؟!!

وأما مسألة المساواة في الكسب التي زعمها هؤلاء الدعاة فالواقع يكذبها حيث لا تزال الفوارق بين النوعين فيها كثيرة، وستظل كذلك ما بقي كل من الرجل والمرأة على الطبيعة التي خلقهما الله عليها، وهي مختلفة، فالأصل في الرجل أنه خلق للكد والعمل لجلب الأرزاق، وقل أن تجد رجلاً من غير عمل أو باحثاً من عمل يتخذه طريقاً لكسب قوته وقوت الضعاف وراءه، أما المرأة فقد خلقت لعمل يناسب طبيعتها، خلقت لتكون أماً، لها عملها الخاص من التربية والرعاية، وخروجها للعمل خارج هذه الدائرة على خلاف الأصل.

وإلى الآن لم يخرج إلا بعضهن، وإلى بعض المهن فقط، والتي تخرج لعملها تترك وراءها أطفالها تتركهم لامرأة أخرى لا تحمل اسم الأمومة، بل تحمل اسماً آخر، مربية أو خادمة.

على أننا لا نتصور خروج جميع النساء إلى عمل الرجال، ولو فرض وتحقق كان معه خراب البيوت وانهيار الأسر، بل القضاء عليها.

وهنا نقول للمطالبات بالتسوية بعد أن ألبسنها ثوب الحق: إن النواميس

كلها تقرر أن كل حق يقابله واجب، فمن منكن ترضى أن تكون مسئولة عن نفقات الأسرة كما يسأل الرجل، وهل تقبل احداكن أن تقوم بالانفاق على زوجها عن رضى وطواعية إذا ما خلت يده عن العمل، أو أقعده المرض عن الكسب، أو تبادر إلى الاعلان عن التنازل عن حقها قبل زوجها وتجعل البيت شركة مساهمة بينها وبينه؟؟

ومن النصوص القطعية؛ النصوص التي قدرت بعض الواجبات، كمقادير الزكاة أو بعض العقوبات، كعقوبة الزنى والقذف، فان هذه النصوص لا مجال للبحث فيها بالتغيير أو التبديل، لأن تغييرها خروج عن مراد الشارع قطعاً وهذا مما لا تقره كافة القوانين. وضعية أو سماوية.

وأما النصوص الظنية فهي التي تدل على معنى وتحتمل الدلالة على معنى آخر، ومع هذا الاحتمال لا يكون أحد المعاني مدلول النص قطعاً، والاحتمال يجيء إما من وجود لفظ مشترك، أو من لفظ تحف به قرائن تجوز صرفه عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي، أو تصرفه من العموم إلى الخصوص أو من الاطلاق إلى التقييد.

وهذا النوع إذا لم يوجد من الشارع نص صريح يعين المراد منه يكون موضع اختلاف الأفهام ومحلاً للتأويل.

(ورابعا) إنها في مقام الحظر والتحريم سلكت مسلكاً يغاير مسلكها في مقام الاباحة والتحليل، ففي الأول تفصيل يقرب من الاحصاء، وفي الثاني إجمال واطلاق.

اقرأ إن شئت قوله تعالى﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم...﴾إلى قوله﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾[1].

---

(١) النساء ـ ٢٣، ٢٤.

وقوله بعد بيان نعمه العديدة التي أباحها لنا ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾[١] .

وقوله ﴿يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه؛ واتقوا الله إن الله سريع الحساب اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم . . .﴾ الآية .

فانه سبحانه قال ذلك بعد أن عد أصنافاً من المحرمات ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾[٢] .

﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[٣] ﴿كل الطعام كان حلاً لبني اسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾[٤] ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾[٥] ، ﴿يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم﴾[٦] ، ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[٧] .

فهذه الآيات وما شابهها تدل في وضوح على أن الأصل في الأشياء هو

---

(١) الأنعام ـ ١٤٥ .
(٢) المائدة ـ آيات ٣ ، ٤ ، ٥ .
(٣) الأعراف ـ ٣٢ .
(٤) آل عمران ـ ٩٣ .
(٥) الأعراف ـ ١٥٧ .
(٦) المائدة ـ ٨٧ .
(٧) البقرة ـ ٢٩ .

الحل، وأن التحريم والحظر على خلاف الأصل، لأن المحرم في تلك النصوص إما معدود أو مستثنى، وهما من لوازم القلة، وقديماً قيل: «كفى المرء فخراً أن تعد معايبه».

فإذا أضفنا إلى ذلك أن النصوص نفسها فتحت باب الاستثناء في المحرمات إذا اقتضت الضرورة ذلك ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾[1] ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾[2] ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾[3]، ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾[4]، ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾[5]).

وأحاديث رسول الله في هذا النوع كثيرة، وهي كلها تنادي بأي المحرمات معدودة، والمكلفون مطلوب منهم ألا يقربوها، ولعل أصرح حديث في ذلك قوله: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها».

والحديث المتفق عليه الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله أنه قال: «ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[6]، وقد طبق رسول الله مبدأ الاستثناء الوارد في القرآن، فاستثنى مواضع الحرج.

---

(١) المائدة - ٣.
(٢) الأنعام - ١٤٥.
(٣) البقرة - ١٧٣.
(٤) النحل - ١١٥.
(٥) الأنعام - ١١٩.
(٦) نيل الأوطار جـ ٨ ص ٨٨. وقال النووي هذا الحديث من جوامع الكلم وقواعد الإسلام ويدخل فيه كثير من الأحكام.

وما استثناؤه للسلم وبيع العرايا والإذخر إلا تفسيراً لمعنى الاضطرار في القرآن، وأنه ليس قاصراً على الضرورة بالمعنى الاصطلاحي، بل تخطاها إلى الحاجة، وهو بذلك يفسر لنا كتاب الله كما أراد الله، فقد جمع ﷺ بين آيات الاضطرار، وآيات نفي الحرج، وآيات التيسير، ووضعها في موضع الحكم على النصوص الجزئية، فتحريمه لقطع حشيش الحرم وشجره، واستثناؤه الإذخر لم يصل إلى حد الضرورة ولكنه رفع حرجاً، واستثنى موضع الحاجة التي لا ترقى إلى مرتبة الضرورة، وكذلك استثناؤه السلم والعرايا لم يستثنهما لأن حياة الناس متوقفة على إباحتهما، بل لما في منعهما من إيقاع الناس في الحرج.

ومن هنا نستطيع أن نقول ـ ونحن مطمئنون ـ إن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن التحريم والحظر جاء على خلاف الأصل، فيتوقف على وجود النص مع ملاحظة أن الاستثناء فيها مباح متى وجد ما يقتضيه من ضرورة أو رفع حرج، وأن أسلوب القرآن والسنة في التشريع صريح في ذلك كل الصراحة.

فمن ذهب إلى غير ذلك وحرم الأشياء بمجرد الشبه فقد جانبه الصواب، وبعد عن يسر الدين وسماحته، وكان ممن يشق على هذه الأمة باسم الشريعة التي جاءتهم رحمة من الله، فيدخل في دعاء الرسول. بأن الله يشق عليه.

يقول الإمام الشعراني في كتابه كشف الغمة[1]: روى في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول في دعائه «اللهم من شق على أمتي فاشقق اللهم عليه»، ولا أحد أشق على الأمة من فقيه يحجر عليهم ويحكم ببطلان عبادتهم ومعاملتهم وتطليق نسائهم وسفك دمائهم، ويحكم بكفرهم بأمور ولدها بعقله ورأيه، ولم يأت بها صريحاً كتاب ولا سنة حتى تضيق الدنيا على العامي منهم، فمن فعل ذلك معهم فقد دخل في دعائه عليه السلام بأن الله يشق عليه».

---

(١) جـ ١ ص ٨.

وأخيراً استمع معي إلى قول الله سبحانه في سورة الأعراف[1].

﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون. قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[2].

هذا هو موقف النصوص من التشريع. إجمال يتطلب التطبيق، وتعليل يرسم لذلك التطبيق طريقته، ودلالات على المعاني متنوعة، ينفتح بها مجال الاجتهاد أمام الفقهاء، ونصوص حاظرة في دائرة محددة، وأخرى مبيحة في اطلاق. ومن وراء ذلك كله نجد بعض النصوص جاء لمصلحة خاصة، يمكن أن يتغير الحكم عندما تتغير هذه المصلحة، وما قصة المؤلفة قلوبهم وموقف عمر منها إلا من هذا النوع، ومثله نهى الرسول عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم إباحته الادخار لأكثر منها لما زالت المصلحة الخاصة التي عبر عنها بقوله: «إنما كان ذلك من أجل الدافة التي دفّت عليكم يومئذ» وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فانها تذكر الآخرة»، «وكنت نهيتكم عن الأشربة إلا

---

(١) الآيات من ٣١ - ٣٣.

(٢) قد يقال: إذا كان ذلك هو الأساس، فلم كان الزهد من رسول الله وأصحابه من بعده في طيبات هذه الحياة الدنيا، وقد يسرت لهم في يوم من الأيام؟... ونحن نجيب عن هذا التساؤل بأن الزهد لم يكن تحريماً، وإنما كان إيثاراً للغير على النفس، وهي مرتبة لا يصل إليها إلا القابضون على زمام أنفسهم، كما كان تحرزاً من أن يوصل التمتع بالطيبات إلى التعدي على حقوق الغير، فمال المسلمين فيه حق لكل مواطن في الدولة الإسلامية، والمسؤول الأول عن هذه الحقوق هو رئيسها. جاء ذلك في مقالات كثيرة أثرت عنهم.

في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير ألا تشربوا مسكراً فإن الظروف لا تحل شيئاً ولا تحرمه».

أنواع السنة

وإنك لواجد هذا النوع من النصوص في السنة كثيراً. الأمر الذي جعل بعض العلماء يقسم السنن إلى أقسام، ويجعل منها قسماً وكل الله لرسوله فيه أن يستعمل رأيه، فيرخص لمن شاء حسبما يرى المصلحة والعذر، وأن منه ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة.

يقول الإمام أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفي سنة ٢٧٦ هـ في كتابه «تأويل مختلف الحديث»[١] والسنن عندنا ثلاث. سنة أتى بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى، كقوله: «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها» «ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، «ولا تحرم المصة ولا المصتان» وأشباه هذه الأصول».

والسنة الثانية سنة أباح الله له أن يسنها، وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر، كتحريمه الحرير على الرجال، واذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت به، وقوله في مكة: «لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها»، فقال العباس بن عبد المطلب يا رسول الله: إلا الإذخر فإنه لقيوننا، فقال: «إلا الإذخر»، ولو كان الله حرم جميع شجرها لم يكن يتابع العباس على ما أراد من اطلاق الإذخر، ولكن الله تعالى جعل له أن يطلق من ذلك ما رآه صلاحاً، فأطلق الإذخر لمنافعهم ونادى مناديه: لا هجرة بعد الفتح، ثم أتاه العباس شفيعاً في أخي مجاشع ابن مسعود ليجعله مهاجراً بعد

(١) ص ٢٤٦.

الفتح، فقال: أشفع عمي ولا هجرة، ولو كان هذا الحكم نزل لم تجز فيه الشفاعات[1].

وقال: « عاديّ[2] الأرض لله ولرسوله، ثم هي لكم مني، فمن أحيا مواتاً فهي له ».

وقال في العمرة: « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأهللت بعمرة »

وقال في صلاة العشاء: « لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت هذه هذا الحين »، ونهى عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ونهى عن زيارة القبور، وعن النبيذ في الظروف، ثم قال: « إني نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم بدالي أن الناس يتحفون ضيفهم ويحتبسون لغائبهم، فكلوا وأمسكوا ما شئتم ».

ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ولا تقولوا هجرا، فإنه بدا لي أنه يرق القلوب، ونهيتكم عن النبيذ في الظروف فاشربوا ولا تشربوا مسكراً ».

ثم قال: فهذه الأشياء تدلك على أن الله عز وجل أطلق له ﷺ أن يحظر وأن يطلق بعد أن حظر لمن شاء، ولو كان ذلك لا يجوز له في هذه الأمور لتوقف فيها، كما توقف حين سئل عن الكلالة، وكما توقف حين أتته المجادلة

---

(١) في كشف الغمة للأمام الشعراني جـ ٢ ص ١٨٩ : قال عبد الرحمن بن صفوان وكان صديقاً للعباس لما كان يوم الفتح جئت بأبي إلى رسول الله، فقلت: يا رسول الله بايعه على الهجرة فأبى وقال: « إنها لا هجرة »، فانطلق إلى العباس، فقام العباس معه، فقال يا رسول الله، قد عرفت ما بيني وبين فلان وأتاك بأبيه لتبايعه على الهجرة فأبيت، فقال النبي ﷺ : إنها لا هجرة، فقال العباس: أقسمت عليك لتبايعه، قال فبسط رسول الله يده فقال: هات أبررت عمي ولا هجرة.

(٢) عادي بتشديد الياء. أي قديم الأرض نسبة لعاد قوم هود، وهي عادة القوم في نسبة كل قديم إلى عاد وإن لم يدركهم.

في زوجها تسأله عن الظهار، فلم يرجع إليها قولاً، وقال: يقضي الله عز وجل في ذلك.

والسنة الثالثة. ما سنه لنا تأديباً، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله.

والدهلوي في حجة الله البالغة[1] يتكلم على السنن فيقول:

إعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين. **أحدهما**. ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى «وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»، ومنه علوم المعاد وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحي، وليس للاجتهاد فيه دخل، ومنه شرائع وضبط العبادات، والارتفاقات وهذه بعضها مستند إلى الوحي وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده بمنزلة الوحي، لأن الله عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من النصوص، كما يظن، بل أكثره أن يكون علمه الله مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون إلى أن قال... **وثانيهما**. ما ليس من باب تبليغ الرسالة، ومنه قوله ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»، وقصة تأبير النخل، ومنه ما فعله بالعادة دون العبادة... إلى أن قال: ومنه ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك مثل ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش، ومنه قول عمر: ما لنا وللرمل كنا نتراءى به قوماً أهلكهم الله، ثم خشي أن يكون له سبب آخر، وقد حمل كثير من الأحكام عليه، كقوله «من قتل قتيلاً فله سلبه»، ومنه حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان، وهو

---

(١) جـ ١ ص ١٢٨ وما بعدها.

قوله ﷺ، «لعل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»[1].

وقريب من هذا تقسيم القرافي المالكي[2] تصرفات الرسول إلى أربعة أنواع.

تصرفات بالرسالة، وأخرى بالفتيا، وثالثة بالحكم، ورابعة بالأمامة تبعاً لشخصيات الرسول، فإنه رسول ومفت وقاض وإمام.

فتصرفه بالرسالة تبليغ عن الله للخلق ما وصل إليه عنه سبحانه من أوامر ونواه، وتصرفه بالفتيا إخبار عن الله بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى. وكلاهما شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين يتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه من غير اعتبار حكم حاكم، ولا اذن إمام، لأنه عليه السلام مبلغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلى بين الخلائق وبين ربهم، ولم يكن منشئاً لحكم من قبله، ولا مرتباً له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد التبليغ عن ربه، كالصلاة والزكاة، وأنواع العبادات، وتحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات، لكل أحد أن يباشره، ويحصل سببه، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشىء حكماً، وإمام يجدد اذناً.

---

(١) أصل هذا الحديث أنه كان لمارية القبطية أم ابراهيم ابن عم لها قبطي يزورها كثيراً وكثر الكلام حول ذلك، ونهاه النبي فلم ينته، فأرسل الرسول علي بن أبي طالب، وقال له: إن وجدته عندها فاقتله، فقال علي: يا رسول الله: أكون كالسكة المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فقال: «بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»، فانطلق علي فلما رآه ومعه السيف صعد نخلة ثم رمى بنفسه على قفاه، فإذا هو أجب أمسح ما له مما للرجال قليل ولا كثير، فرجع علي إلى الرسول وأخبره فحمد الله. راجع: أمالي السيد المرتضى المتوفي سنة ٤٣٦ جـ ١ ص ٥٤ . وقد أشار ابن القيم في الطرق الحكمية إلى هذه القصة ص ٢٤٥ بقوله «وأمر بقتل الذي اتهم بجاريته حتى تبين أنه خصي».

(٢) كتاب الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٢٣ وما بعدها.

وأما تصرفه ﷺ بالحكم فهو مغاير للرسالة، والفتيا، لأنهما تبليغ محض، واتباع صرف، والحكم انشاء وإلزام منه بحسب ما نتج من الأسباب والحجاج، ولذلك قال عليه السلام «إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر..» إلخ الحديث.

فالحديث صريح بأن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللحن بها، فهو منشىء وإن كان متبعاً لأمر الله تعالى له بأن ينشىء الأحكام على وفق الحجاج والأسباب.

ومن أمثلة هذا النوع قضاؤه بالتمليك بالشفعة، وفسخ الأنكحة والعقود والتطليق للأعسار عند تعذر الانفاق، والإيلاء عند الفيء ونحو ذلك.

وهذا التصرف لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الخاص اقتداء به عليه السلام، لأنه لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده كذلك.

وأما تصرفه بالإمامة فهو تصرف مغاير للتصرفات السابقة، لأنه تصرف في السياسة العامة للدولة بما تقتضيه المصلحة بعد أن فوضت إليه.

ومن هذا النوع قسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الاقطاعات من الأراضي والمعادن ونحو ذلك.

وهذا النوع لا يجوز لأحد الاقدام عليه إلا باذن إمام الوقت الحاضر لأنه عليه السلام إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا باذنه، فكان ذلك شرعاً مقرراً، لقوله تعالى «فاتبعوه لعلكم تهتدون».

وبناء على هذا التقسيم واختلاف تلك الأقسام في حقائقها، وتنوع آثارها، وعدم وجود تحديد قاطع لكل نوع اختلف الأئمة في بعض تصرفات الرسول. هل هي من قسم الفتيا والرسالة أم من قسم الإمامة بعد اتفاقهم على أكثرها.

فقسم اتفق على أنه تصرف بالإمامة، كالاقطاع، وإقامة الحدود، وإرسال الجيوش ونحوها.

وقسم اتفق على أنه تصرف بالقضاء، كإلزام أداء الديون، وتسليم السلع، ونقد الأثمان، وفسخ الأنكحة والعقود، ونحو ذلك.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا والرسالة، كابلاغ الصلاة وإقامتها، وإقامة المناسك ونحوها، وقسم وقع منه متردداً بين هذه الأقسام اختلف العلماء فيه. فمنهم من جعله من باب الفتيا، وأنه شرع لازم لا يتوقف على اذن من الإمام، ومنهم من ألحقه بتصرفات الإمام، فلا يملك أحد فعله إلا بعد إذن الإمام، أو جعله من باب القضاء، فلا يجوز لأحد إلا بحكم الحاكم[1].

ثم عد أمثلة لهذا النوع. منها قول الرسول: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له» فقيل إنه تصرف بالفتيا، فتملك الأرض الموات بمجرد الاحياء، ولا تتوقف على إذن الإمام، وقيل: إنه تصرف بالإمامة، فيتوقف الملك على إذن الإمام ومنها قوله لهند بنت عتبة: «خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف» فقيل: هو تصرف بالفتيا فيجوز لصاحب الحق أن يأخذه أو جنسه متى ظفر به بدون قضاء قاض، وقيل إنه من باب القضاء، فلا يجوز أخذ الحق إلا بحكم حاكم، ومنها قوله عليه السلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه»، فقيل هو تصرف بالفتيا فيستحق القاتل السلب بغير اذن الإمام، وسواء قال ذلك قبل المعركة أو لم يقله، لأنه شرع عام، وقيل هو تصرف بالإمامة، فلا يستحق القاتل السلب إلا إذا قال الإمام ذلك وبإذنه، لأن الظاهر أن الرسول قال ذلك لمصلحة وقتية،

---

(١) راجع أيضاً كتاب الفروق للمؤلف السابق في الفرق السادس والثلاثين جـ ١ ص ٢٠٥ وتهذيب الفروق في هذا الموضع.

قاله ترغيباً في القتال، فيبقى على الأصل إن وجد الإمام مصلحة تقتضيه قاله وإلا تركه[1].

وبعد. فهذه التقسيمات للسنة تدل في وضوح على أن ما ورد عن الرسول ليس كله تشريعاً لازماً للأمة في كل حين، **بل منه ما هو كذلك، وهو الأغلب، لأن وظيفته الأولى هي التبليغ**، ومنه ما هو قضاء وحكم بني على ما قام عنده من الدلائل والبينات، وهي وقائع جزئية يشير إليها الفقهاء في مناقشاتهم كثيراً بقولهم: «قضية عين لا عموم لها»، ومنه ما بني على المصلحة القائمة في زمنه، وهذا يتبع المصلحة ويدور معها، وإلا كنا مخالفين للأمر بطاعة الرسول، فإن طاعته في أن نسلك سبيله التي سلكها فندير هذا النوع من الأحكام على المصلحة.

يدل لذلك أن أصحاب رسول الله، وهم حملة الشريعة والقائمون عليها من بعده غيروا بعض السنن المروية عن الرسول لما تغيرت الظروف، لعلمهم أنها صدرت عنه عليه السلام ملاحظاً فيها حال الأمة ومقتضيات البيئة زمن التشريع دون أن تكون شرعاً عاماً لازماً في كل حال.

ولولا ذلك ما غيروا، ونحن نعيذهم جميعاً من أن يخالفوا حديث رسول الله، وهم يعلمون أنه دين عام، وتشريع لازم لكل الناس في جميع الحالات وكيف يقع منهم ذلك وهم الحريصون كل الحرص على اتباع هدي الرسول وترسم خطاه؟

---

(١) الفقهاء متفقون على أن الرسول قال هذه المقالة في غزوة حنين. وأن كل مجاهد أخذ سلب من قتله يومئذ، واختلافهم بعد ذلك جاء من جهة. هل هذا شرع عام فيستحق القاتل السلب وإن لم يقل الإمام ذلك، أو هو محتمل لذلك ومحتمل للتنقيل يعني أن الرسول قاله تشجيعاً يومئذ فيحمل عليه فلا يستحقه إلا إذا قال الإمام هذه المقالة.

راجع تبيين الحقائق للزيلعي جـ ٣ ص ٢٥، وفتح القدير جـ ٤ ص ٣٣٤، والبحر الرائق لابن نجيم جـ ٥ ص ١٠١.

ومن **أمثلة هذا النوع**. أن القرآن أوجب الدية في القتل من غير أن يبين مقدارها، ولا من أي الأموال تؤخذ، كما لم يعرض لمن يدفعها.

وهنا يظهر دور السنة في البيان، فقدرها الرسول بمائة من الإبل تتحملها عاقلة الجاني، وهم حينذاك قبيلته وعصبة أبيه. جاء في كتابه إلى أهل اليمن الذي رواه النسائي «وإن في النفس الدية مائة من الإبل»[1] وفي رواية لأبي داود والنسائي عن ابن عباس «أن رسول الله قضى على العاقلة بالدية في قصة المرأة التي أسقطت جنيناً»[2].

جعل أصل الدية من الإبل، ولكنه كان يقدرها في بعض الأحيان بالذهب أو بالفضة لمن لا إبل عندهم وبلغ تقديره لها ثمانمائة دينار، أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم.

فلما فتحت الفتوحات بعده، ودخل في الإسلام بلدان أخرى، وتغيرت قيمة الإبل كان ما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. قال: كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، وثمانية آلاف درهم، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلم، قال وكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر، فقام خطيباً، فقال: إن الإبل قد غلت، قال: ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاة ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حلة»[3].

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٧ ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق ص ٥٤، وما روي عن جابر أن رسول الله فرض الدية على أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاة ألفي شاة إلخ ضعفه رجال الحديث، كما قال الزيلعي في نصب الراية جـ ٤ ص ٣٦٣. والدراهم التي فرض منها عمر الدية اثني عشر ألفاً كانت من نوع من الدراهم الموجودة في زمنه كل اثني عشر درهماً تساوي ديناراً، ثم استقر الوضع على نوع من الدراهم كل عشرة منها تساوي ديناراً، =

ولما دون الدواوين جعل العاقلة هم أهل الديوان لأن بهم تكون النصرة[1] .

وقريب من هذا أن رسول الله فرض زكاة الفطر وجعلها صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ، أو صاعاً من زبيب ، بناء على ما كان عندهم من أطعمة يطعمونها ، لأن المقصود من زكاة الفطر هو اغناء الفقراء يوم العيد عن السؤال وعلى أن قيم الصاع من هذه الأطعمة كانت متقاربة ، ولهذا لما رأى معاوية قمح الشام وقيمته بالنسبة للشعير والتمر والزبيب قال في احدى خطبه أرى مدين من سمراء الشام « يعني القمح » تعدل صاعاً من تمر ، فأخذ الناس بذلك ، وساروا على أن الواجب صاع من تمر أو شعير ، أو نصف صاع من بر أو دقيقه . وقد تقدم رأي ابن القيم في ذلك[2] .

ومن ذلك أن رسول الله أذن للنساء بالصلاة في المساجد ، كما حدثنا أبـو

= فأصبح مقدار الدية عشرة آلاف درهم ، ولهذا جعل نصاب الذهب في الزكاة عشرين ديناراً ، ونصاب الورق مائتي درهم .

روى أن الدراهم في عهد عمر كانت ثلاثة أنواع :

١ - دراهم كل عشرة منها وزن عشرة مثاقيل .

٢ - دراهم كل عشرة منها تزن ستة مثاقيل .

٣ - دراهم كل عشرة منها تزن خمسة مثاقيل .

ولما اختلف عمال بيت المال مع أرباب الأموال حين جبايتهم الزكاة ، فأراد العمال أخذها من النوع الأول ، وأصحاب الأموال يريدون دفعها من الثالث ، ورفع الأمر إلى عمر فجمع الأنواع الثلاثة وأخذ متوسطها وهو سبعة ، وقرر أن تكون الدراهم كل عشرة وزن سبعة واستقر الأمر على ذلك في جميع المقررات الشرعية بالدراهم . راجع الأموال لأبي عبيد ، ونصب الراية جـ ٤ ص ٣٦١ وما بعدها ، والفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد جـ ١٦ ص ٤٧ ، وكشف الغمة جـ ٢ ص ١٣٦ .

(١) ولقد قرر الفقهاء أنه لو وجد تناصر بغير ذلك نقل الحكم إليه راجع الهداية مع فتح القدير جـ ٨ ص ٤٠٣ .

(٢) في بحث تغير الأحكام بتغير العرف .

داود[1] بسنده إلى أبي هريرة أن رسول الله قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن تفلات». أي غير متطيبات.

واستمر الأمر كذلك، وهن يخرجن إلى المساجد بعد وفاته، ولكن حدث أن تغيرت أحوالهن، ففكر البعض في منعهن، وقامت مناقشة بين المانعين لهذا التغيير، والمجوزين له المتمسكين باذن الرسول، فيقول عبد الله بن عمر ـ وهو من الواقفين عند النصوص ـ ائذنوا للنساء بالخروج إلى المساجد، فقد أذن لهن رسول الله، فيرد عليه ابنه واقد قائلاً: والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلاً.

وتجيء أم المؤمنين عائشة وتؤيد وجهة المانعين فتقول: «لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل».

ومن ذلك نهيه عليه السلام عن التقاط ضالة الإبل حيث قال للسائل «مالك ولها دعها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتي يجدها ربها»، فلما كان زمن عثمان أمر بأخذها وتعريفها ثم بيعها وحفظ ثمنها حتى يجيء صاحبها فيأخذه، وعليّ من بعده يأمر بأخذها وعلفها من بيت المال حتى يجيء ربها.

ومن ذلك التسعير فان رسول الله لم يفعله حينما طلب منه فيما رواه أبو داود[2] من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال: «بل ادعو الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال: «بل ادعوا الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال: «بل الله يرفع ويخفض، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليس لأحد عندي مظلمة» وفي رواية الترمذي أن رسول الله قال لهم: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعّر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز

---

(١) السنن جـ ١ ص ١٥٥.

(٢) السنن جـ ٣ ص ٢٧٢.

وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»[١]

فالرسول لم يجبهم إلى طلبهم ولم يسعر، ولكن بعض فقهاء التابعين أفتوا بجواز التسعير، والأئمة من بعدهم جوزوا ذلك على اختلاف بينهم في وقته متى يكون، وكيفته. كما فصله ابن القيم في الطرق الحكمية[٢].

فهل كان حكم رسول الله في امتناعه عن التسعير شرعاً عاماً دائماً وهؤلاء خالفوه؟

لا نظن ذلك، وإنما كان حكمه عليه السلام حسب مقتضيات الأمور في وقته، وأنه لم يحدث ما يقتضي التسعير، كما يقول ابن القيم: «وإنما لم يقع التسعير في زمن النبي بالمدينة لأنهم لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحيناً وخبزاً، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قدم بالحب لا يتلقاه أحد، بل يشتريه الناس من الجلابين، ولهذا جاء في الحديث «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»، وكذلك لم يكن في المدينة حائك، بل كان يقدم عليهم بالثياب من الشام واليمن وغيرهما فيشترونها ويلبسونها.

ويؤيد ذلك كله أنه جاء في بعض الروايات «غلا السعر على عهد رسول الله فقال الناس: يا رسول الله سعّر لنا»، فالذي حدث في عهده مجرد غلاء السعر، وهو أمر يتبع في الغالب قضية العرض والطلب.

ومن يتتبع سنة رسول الله يجد أمثلة أخرى من هذا النوع.

وفي رأيي أن ما فعله عمر في سواد العراق حين تم فتحها كان مبنياً على

(١) كشف الغمة جـ ٢ ص ٦.
(٢) ص ٢٢٣ وما بعدها.

هذا الأصل، لأن رسول الله قسم أربعة أخماس الغنيمة على المجاهدين لا فرق بين أرض وغيرها لما وجد المصلحة في ذلك.

فلما رأى عمر المصلحة في إبقاء الأرض وفرض الخراج عليها فعله. فهو قد فهم أن هذا الأمر مفوض إلى الرسول باعتباره إماماً يختار الأصلح للأمة، ولولا ذلك ما ساغ له أن يخالف حكم رسول الله ﷺ.

ويؤيد هذا ويؤكده ما رواه البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للركن: «أما والله إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولكني رأيت رسول الله استلمك وأنا أستلمك، فاستلمه، وقال: ما لنا وللرمل إنما داءينا به المشركين وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه رسول الله ﷺ لا نحب أن نتركه ثم رمل».

فهذا أمران من الأمور التعبدية لم يظهر لعمر الحكمة في أولهما، بعد أن ظهرت له في ثانيهما وأنها انتهت، ولكنه آثر أن يكون متبعاً فيهما لعدم المصلحة في التغيير.

على أن في السنة نوعاً آخر كان الرسول يعزم على الأمر فيشير عليه أحد أصحابه بأن المصلحة في غيره، وأن تنفيذه يترتب عليه مفسدة، فينزل الرسول على مشورة أصحابه.

فالبخاري يحدثنا بسند عن يزيد بن أبي عبيد مولي سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال: خفت أزواد القوم وأملقوا، فأتوا النبي ﷺ في نحر إبلهم، فأذن لهم، فلقيهم عمر رضي الله عنه فأخبروه، فقال: ما بقاؤكم بعد إبلكم، فدخل على النبي فقال: يا رسول الله: ما بقاؤهم بعد إبلهم؟، فقال رسول الله: ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم، فبسط لذلك نطع، وجعلوه على النطع، فقام رسول الله فدعا وبرك عليه، ثم دعاهم بأوعيتهم فاحتثى

الناس حتى فرغوا، ثم قال رسول الله: «أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»[1].

كما يحدثنا مسلم في صحيحه بسنده أن رسول الله بعث أبا هريرة ينادي في الناس: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» فوجده عمر فرده، وقال له: ارجع يا أبا هريرة، ثم دخل على رسول الله فقال: يا رسول الله، أأنت قلت لأبي هريرة كذا وكذا؟، فقال له النبي نعم، فقال عمر: لا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس فخلهم يعملون، وقد أقره النبي على ذلك وقال: «فخلهم».

ومن هنا جاء ما رواه البخاري في صحيحه في كتاب العلم: أن النبي ﷺ كان راكباً ومعاذ رديفه على الرحل، فقال يا معاذ بن جبل: قال: لبيك وسعديك، قال ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار، قال معاذ يا رسول الله: أفلا أخبر الناس فيستبشروا، قال: «إذن يتكلوا» ثم إن معاذاً أخبر بها قبل موته في آخر حياته خشية أن يكون ممن يكتم العلم.

من هذا كله يتجلى لنا في وضوح أن نصوص السنة ـ وهي أكثر مما جاء في القرآن ـ لم تكن عقبة في سبيل تطور التشريع، بل أنها رسمت طريق التطور ببيانها أن الأحكام تدور مع المصلحة، فحيثما توجد المصلحة فثم شرع الله.

ومما تجب ملاحظته هنا أننا لم نقصد بنقل تلك التقسيات، وبيان أن في السنة نوعاً يتغير حسب المصلحة توهين أمر السنة، وفتح باب التهجم عليها والتغيير فيها.

إنما قصدنا به بيان حقيقة السنة، وأنها جاءت لتحقيق مصالح الناس والمحافظة عليها، بعد أن أزالت العقبات من طريقها.

---

(١) القسطلاني جـ ٤ ص ٢٨٤.

والكشف عن خطأ الذين فهموا أن جميع ما صدر عنه عليه السلام دين عام لازم لا يتغير، وأنهم بزعمهم هذا قد سببوا طعوناً عديدة لشريعة الله .

ومن جهة أخرى ننبه إلى أن المقسمين أنفسهم جعلوا القسم الذي صدر عنه باعتبار إمامته من اختصاص الإمام يتصرف فيه حسبما يرى المصلحة ولم يجعلوه للأفراد أياً كانت منزلتهم حتى يقال: إنه توهين وفتح لباب التبديل والتغيير في سنة رسول الله ﷺ .

تفسير النصوص

بقي أن نعرف أن أخذ الأحكام من المصادر النقلية «القرآن والسنة» يتوقف على فهم مراد الشارع، وهذا الفهم يتوقف بدوره على وضوح معانيها، أو تفسير ما خفي منها، أو تأويلها التأويل السليم عند خفاء المراد وعدم تفسيرها .

وقد قدمنا أنها متنوعة الدلالة، فمنها ما هو قطعي في دلالته على مراد الشارع، فيه من الصراحة والوضوح ما يغني الفقيه عن البحث، ومنها ما هو ظني في دلالته. إما لخفاء المراد منه، أو لما فيه من احتمال للدلالة على معان أخرى يحتاج الوقوف على غرض الشارع منه إلى اجتهاد المجتهدين.

ومن هنا قسم الأصوليون الألفاظ الواردة عن الشارع بالنسبة إلى أصل دلالتها على معانيها إلى ألفاظ ظاهرة الدلالة، وأخرى خفيتها، وكلاهما على درجات، فمن ظاهر إلى نص إلى مفسر إلى محكم، ومن خفي إلى مشكل إلى مجمل إلى متشابه، كما قسموها بالنسبة إلى كيفية الدلالة وطريقها إلى دال بالعبارة، ودال بالإشارة، ودال بالدلالة، ودال بالاقتضاء، وانقسمت الدلالات تبعاً لذلك إلى أنواع أربعة. عبارة وإشارةودلالة واقتضاء.

ومن تتبع نصوص الشارع وجد منها نصوصاً واضحة الدلالة بنفسها لا غموض فيها، كما يجد فيها نوعاً آخر فيه غموض وخفاء في دلالته. بين الشارع المراد منه بنصوص أخرى. مقتصراً في بيانه على ما دعت إليه الحاجة حينذاك، وترك ما لم توجد حاجة إلى تفسيره[1]، غير أن بيانه لم يكن في درجة واحدة، فمنه ما كان بياناً شافياً قاطعاً أزال الغموض والخفاء، كما في بيانه عليه السلام المراد من الصلاة والزكاة والحج الواردة في القرآن مجملة، فصلى بهم، ثم قال: « صلوا كما رأيتموني أصلي » وأخذ الزكاة وبين أنواعها أجلى بيان، وكذلك الحج حتى قال: « خذوا عني مناسككم »، فهذا البيان جاء بدليل قطعي في دلالته فسماه الأصوليون تفسيراً، كما سموا النص المجمل بعد هذا التفسير مفسراً، فإن كان الدليل المبين ظنياً لم يكن البيان تفسيراً بل تأويلاً، ويسمى النص المجمل بعده مؤولاً كما في بيان مقدار المسح بحديث المغيرة.

ومنه ما لم يكن كذلك، كما في بيانه لنص الربا المجمل في قوله تعالى « وحرم الربا » حيث بينه في حديث تحريمه في الأشياء الستة « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير وبالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يدا بيد فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد ».

فإن هذا البيان لم يكن قاطعاً، حتى قال عمر بن الخطاب: « توفي رسول الله ولم يبين لنا أبواباً من الربا ».

ومثل هذا البيان لا يسمى في عرف الأصوليين تفسيراً ولا تأويلاً وإنما يسمى تفصيلاً وإزالة للإجمال[1].

---

(١) ولذلك كان يكره منهم كثرة الأسئلة من غير حاجة لمجرد الأسئلة أو للتشدد في المطلوب فقال لهم غاضباً: « ذروني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم على أنبيائهم ».

(١) جاء في كتاب التحرير وشرحه التيسير جـ ١ ص ٢٣٤: المجمل إذا ألحقه البيان خرج عن الاجمال بالاتفاق بين الحنفية والشافعية. وسمي مبيناً عند الشافعية، والحنفية قالوا: إن كان =

فإذا كانت النصوص واضحة بذاتها قاطعة الدلالة وجب العمل بما ظهر منها دون العدول عنه إلى غيره، وإذا كانت مفسرة بقاطع وجب العمل بما أريد بها بعد التفسير، ولا يجوز العدول عنه بالاجتهاد، كما يمتنع تأويلها بمعنى غير ما ورد به التفسير، **فكل تأويل في نص مفسر بين سواء كان مفسراً بنفسه أو بنص لا حق له يخرجه عن المراد به لا يلتفت إليه، ومن هنا قيل: «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح» لأن تبيين الشارع مراده منها بما لا شك فيه دليل على منع أعمال الفهم والاجتهاد فيها بما يخرجها عما أراده.**

وإذا كانت القوانين الوضعية ـ وهي من صنع البشر ـ تمنع من مخالفة بعض النصوص، وهي المتعلقة بالنظام العام، فمنعت الناس من أن يتفقوا على العمل بما يخالفها، كما منعت القضاء من الحكم بما يخالفها أو الاجتهاد في حكم من أحكامها، فأي غضاضة في أن يكون في التشريع الإسلامي نصوص يمتنع على المجتهدين مخالفتها أو الاجتهاد في موضوعها؟؟!!

أما إذا كانت النصوص مبينة بغير قاطع أو كان بيانها غير شاف، أو لم يرد لها بيان أصلاً فإنه لا يمتنع الاجتهاد فيها، بل إن مسلك الشارع فيها يؤذن بالاجتهاد إن لم يكن أمراً به، وهذه يكون للتأويل مجال فيها، مع ملاحظة أن الأصل فيها هو حملها على ما يتبادر منها حتى يوجد دليل يدل على خلاف ذلك فيعمل بمقتضى الدليل.

فالنص العام الظاهر في إرادة العموم مع احتماله للتخصيص ليس قاطعاً في

= البيان شافياً رافعاً للإجمال رأساً بقطعي فمفسر كبيان الصلاة والزكاة، وإن كان البيان بظني فمؤول كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة، أو كان البيان غير شاف خرج المجمل عن الإجمال إلى الأشكال كبيان العدد بالحديث الوارد في الأشياء السنة فإنه يبقى فيه الأشكال بعد ما ارتفع الإجمال باعتبار مناط الحكم، هل هو الجنس والقدر، أو الطعم أو غير ذلك.

أحد الأمرين، فيحمل على ظاهره، وهو العموم ولا ينتقل منه إلى الآخر إلا إذا وجد دليل التخصيص.

وكذلك المطلق يحمل على اطلاقه حتى يوجد دليل التقييد، وهكذا في كل محتمل.

فقوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾ ظاهر في تحريم كل ميتة وكل دم، ولكن هذا العموم غير مراد للشارع، لوجود ما يصرفه عنه، وهو قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾، فإنه خص الدم المحرم في الآية السابقة بالمسفوح بعد أن كان ظاهراً في كل دم، وحديث «أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال»[1].

وكذلك قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[2] فإنه يتبادر منه أن كل مطلقة عدتها ثلاثة قروء نظراً لعموم لفظ المطلقات، ولكن هذا العموم غير مراد للشارع، لوجود الدليل الصارف له عن العموم فقوله تعالى ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾[3]، وقوله في المطلقات قبل الدخول ﴿فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾[4] فهذان النصان بينا أن من المطلقات من تعتد بوضع الحمل، ومنهن من لا عدة عليها فصرف العموم في الآية الأولى عن ظاهره إلى الخصوص.

فإذا لم يوجد دليل صحيح يصرف اللفظ عن ظاهره حمل على ما يتبادر منه،

---

(١) منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٢٢.
(٢) البقرة - ٢٢٨.
(٣) الطلاق - ٤.
(٤) الأحزاب - ٤٩.

ولا يجوز صرفه عنه بغير دليل، كما لا يجوز صرفه إلى معنى بعيد لا يحتمله اللفظ، لأنه يكون تأويلاً بعيداً غريباً.

ومن هنا قسموا التأويل إلى قريب من الفهم يترجح بمرجح ما وهو القرينة، وبعيد عنه، وهو لا يصار إليه إلا بباعث قوي، وأنكروا على فقهاء الحنفية بعض التأويلات لبعدها عن الفهم وغرابتها مع مقصود الشارع[1].

فأنت ترى أن للشارع تفسيراً واضحاً قاطعاً في بيان مراده، وبه يخرج النص عن كونه محلاً للاجتهاد، وله تفسير آخر ليس قاطعاً، لذلك سماه العلماء تأويلاً أو تفصيلاً لمجمل، وهذا البيان لا يغلق باب الاجتهاد، بل العكس هو الصحيح إنه إذن صريح به.

ولما لم يفسر الشارع كل شيء تفسيراً قاطعاً كان للفقهاء المجتهدين نصيب منه سمي في الاصطلاح - في أغلب صوره - بالتأويل.

وإن كان لا يوجد مانع لغة ولا عرفاً يمنع من تسميته تفسيراً، ومجال هذا واسع، فتفسير لألفاظ النص ليتبين مراد الشارع، إلى الجمع بين النصوص عند تعارض ظواهرها، إلى استنباط علل النصوص لتتسع دائرتها فيدخل في أحكامها ما يتساوى مع موضوعها في علة التشريع بطريق القياس إلى الاستثناء من عمومات النصوص والأقيسة عند التطبيق رفعاً لحرج أو تحصيلاً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، فإذا لم يكن شيء من ذلك اتجه المجتهد نحو العرف إن وجده،

---

(١) راجع التحرير بشرح التيسير جـ ١ ص ٢١٠ وما بعدها. وشرح مسلم الثبوت جـ ١ ص ٢٢ وما بعدها. من هذه التأويلات تأويلهم لقوله تعالى في كفارة الظهار «فاطعام ستين مسكيناً» المراد. اطعام طعام ستين مسكيناً. إذ حاجة واحد في ستين يوماً كحاجة ستين مسكيناً.

وقولهم في حديث «إيما امرأة نكحت نفسها من غير اذن وليها فنكاحها باطل»: إن المراد به الصغيرة والأمة والمكاتبة والمعتوهة، أو أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي.

وإلا عمد إلى مقاصد التشريع العامة يطبقها في حذر.

والمجتهد في كل هذه المسالك يفتش عن حكم الشارع ومقصوده، فهو مقيد بذلك ممنوع من اتباع الهوى، والميل عن الطريق المستقيم، فإن وفق وأصاب كان صاحب الأجرين، وإن كانت الأخرى كان معذوراً مأجوراً على ما بذله من جهد.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن للتفسير نوعين. تفسير المشرع نفسه، وتفسير آخر يقوم به الفقهاء عند استنباطهم الأحكام من النصوص للافتاء، والقضاة المجتهدون عند الفصل في الخصومات التي تعرض عليهم، وهذا النوع لم يوجد إلا بعد انتهاء عصر الرسالة، بعد انتهاء عصر التشريع على الحقيقة في عصر التطبيق، في عصر الاجتهاد.

مدارس التفسير

على أن الفقهاء لم يسيروا في التفسير على طريقة واحدة، بل كانت لهم طرائق متنوعة.

وإذا كان للتفسير عند رجال القانون الوضعي مدارس مختلفة في مناهجها فقد كان له مدارسه عند الفقهاء المسلمين. بيد أن هذه كانت لها الأسبقية الزمنية على مدارس تفسير القانون تبعاً لأسبقية الإسلام على تلك القوانين، فقد ظهرت هذه المدارس عند المسلمين في أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثامن الميلادي عندما تكونت مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، واعتدل فيهما المعتدلون، وتغالى آخرون، بينما لم تظهر المدارس القانونية إلا في أوائل القرن التاسع عشر.

ومما يلاحظ هنا أن هذه المدارس تتشابه، فكل مدرسة من مدارس تفسير

القانون الثلاثة لها نظير من مدارس التفسير عند الفقهاء تقاربها في الطريقة، الأمر الذي يحمل على الظن بأن المتأخرة أخذت من المتقدمة أو رسمت خطوطها على ضوئها على الأقل، بعد أن أخذت تلك القوانين من الفقه الإسلامي الكثير من الأحكام.

فمدرسة التزام النص التي قدست نصوص التشريع، بل وترتيبها حتى لكأن نصوصه تنزيل من عند الله ـ على حد تعبير الدكتور كيره[1] ـ فحاولت الوقوف على إرادة المشرع وقت التشريع لا وقت التطبيق بالبحث عن إرادته الحقيقة إن أمكن الوقوف عليها، وإلا فيبحث عن إرادته المفترضة، فتفسير النصوص عند أصحاب هذه المدرسة يكون تفسيراً لفظياً لغوياً إذا كان النص واضحاً، وإلا رجع المفسر إلى عناصر خارجية، كحكمة التشريع أو الأعمال التحضيرية أو غيرها، فإذا لم يوجد شيء من ذلك لجأ إلى الاستنباط بطريق القياس، أو من باب أولي، أو من مفهوم المخالفة، فإذا لم تفلح طرق الاستنباط في إيجاد حلول لفروض العمل الجديدة يلجأ المفسر إلى استخلاص المبادىء والنظريات العامة من نصوص التشريع المختلفة وينسبها إلى المشرع قبل أن يعتمد عليها في استخراج الحلول اللازمة لما جد من فروض.

وهذه المدرسة تشبه إلى حد ما مدرسة أهل الحديث الذين يقفون عند النصوص يحملونها معاني كثيرة بطريق القياس أو مفهوم الموافقة أو المخالفة بأنواعه، ولا يخرجون عن مقتضى النص حتى ولو تغيرت العلة التي من أجلها شرع الحكم، أو كان النص وارداً لحالة خاصة، فيجعلونه شرعاً عاماً أبدياً لازماً.

وإذا كان لهؤلاء عذرهم في تقديس نصوص تشريعية نزل بها الوحي من عند

---

(١) أصول القانون ص٥١٦ وما بعدها.

الله فأي عذر لأولئك الذين يقدسون نصوصاً تشريعية من وضع البشر تغير عليها الزمن وتبدلت ملابساتها ؟!

والمدرسة الاجتماعية التي ظهرت في ألمانيا ، وتسير في تفسير النصوص على وفق ما تكون عليه الظروف وقت التفسير ، وليس لإرادة المشرع عندها قيمة في ذاتها .

وطريقة هذه المدرسة تشبه إلى حد كبير طريقة نجم الدين الطوفي الحنبلي الذي ذهب في العمل بالمصالح مذهباً جاوز فيه الحد ، فجعلها قاضية على النصوص والإجماع وسائر الأدلة، فطريقته تتلخص في أن العبرة بالمصلحة المتفقة مع الظروف القائمة ، وافقت غرض الشارع وقت التشريع أم خالفته، وهذه الطريقة نقدها العلماء نقداً جارحاً تعداها إلى عقيدة صاحبها ، فلم تجد لها أنصاراً يؤازرونها إلا من شذ وقصد اتباع هواه تحت ستار المصلحة الشرعية .

والمدرسة العلمية التي جاءت تحارب المدرستين السابقتين، تحارب في الأولى عبودية النص ، وأنها تلجأ إلى طرق لا يؤمن معها الخطأ ، كمفهوم المخالفة ، مع أنها تؤدي إلى جمود القانون وعرقلة تطوره .

وفي الثانية اخراجها للتفسير عن وظيفته بجعله تعديلاً أو إلغاء لنصوص التشريع ، فلا يكون للقانون عندها ثبات ولا استقرار .

وطريقة هذه المدرسة أنه يجب الوقوف على إرادة المشرع الحقيقية لا المفترضة وقت التشريع ، فإذا لم توجد نصوص من التشريع تواجه ما يعرض في العمل من فروض، فيلجأ في تلمس حلولها إلى المصادر الرسمية الأخرى للقانون ، كالعرف ، فإن عجزت المصادر الرسمية للقانون عن إعطاء الحلول اللازمة يتجه إلى البحث العلمي الحر، ويقصد بذلك رجوع المفسر إلى جوهر القانون بحقائقه المختلفة، يستلهم منها الحلول المطلوبة .

نجحت هذه المدرسة وكان لها الغلب في النهاية ، وسار على طريقتها كثير من شراح القانون، واتبعها المشرع المصري، وهي تشبه الطريقة التي سار عليها

جمهور الفقهاء الذين يعملون بالمصلحة والاستحسان، لأن العمل بهما عمل بروح التشريع لابتنائهما على قاعدتين من قواعده العامة، هما جلب المصالح ودفع المضار، ورفع الحرج عن الناس، وهي الطريقة المفضلة في الفقه الإسلامي.

المصادر التبعية

وإذا ما جاوزنا دائرة النصوص ويممنا نحو المصادر الأخرى التي تدخل في تفسير النصوص وجدناها واسعة الرحاب تجعل من الفقه الإسلامي فقهاً واقعياً بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان جليلة، فمن إجماع إلى قياس إلى استصلاح إلى استحسان إلى غير ذلك.

وهذه المصادر لو استعملت على وضعها السليم الذي سار عليه الرعيل الأول من فقهاء الإسلام من لدن الخلفاء إلى عصر تكوين المذاهب الفقهية لما وجد العاملون بهذا الفقه حرجاً ولا مشقة، ولما ضاق عندهم عن تقبل كل جديد معقول.

الإجماع

أما الإجماع فتقوم فكرته على مبدأ الشورى المشروعة في الإسلام، وهي من الأمور الأساسية فيه، بدليل أن القرآن قرنها بالاستجابة لله، ووضعها بين إقامة الصلاة والانفاق في سبيله في وصف المؤمنين في قوله سبحانه «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[1].

---

(١) الشورى - ٣٨.

وأن الله آمر رسوله بها مع نزول الوحي عليه في قوله جل شأنه « وشاورهم في الأمر »[1] . أمره بالمشاورة بعد ما استشارهم في غزوة أحد فأشاروا عليه بالخروج من المدينة لملاقاة العدو خارجها ، مع أنه كان من رأيه البقاء فيها والدفاع عنها ، وترتب على أخذه برأيهم هزيمة المسلمين ، فأمره بالعفو عنهم والاستغفار لهم والمشاورة « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » ، ولعل طلب العفو والاستغفار كان لما وقع منهم من المخالفة لرأيه في أثناء الموقعة .

والقرآن لم يحدد صورة خاصة للشورى ، لاختلاف النظم الشورية باختلاف الأمم والأزمان ، كما لم يشترط لتحققها عدداً خاصاً . والرسول عليه السلام في مشاوراته لم يكن يستشير كل أحد أو جميع أصحابه ، بل استشار أصحاب الرأي الناضج منهم ، وقال لعلي لما سأله عن الأمر ينزل بهم ليس فيه قرآن ولا سنة : « اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

وعلى هديه سار الخلفاء الراشدون من بعده ، فأبو بكر كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم ، وكذلك عمر إلا أنه كانت له شورى خاصة ، وأخرى عامة يجمع الناس في المسجد بنداء « الصلاة جامعة » ، ويعرض عليهم الأمر ، وشورى خاصة يستشير فيها عثمان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن ابن عوف والعباس وزيد بن ثابت ، فكان إذا رفعت إليه حادثة يقول : إدعوا لي علياً ، وادعوا الي زيداً ، وادعوا عبد الرحمن بن عوف الخ ، ويستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه .

ويظهر لي من تتبع مواضع إجماعاتهم أنها لم تكن إلا نتيجة رأي الأغلبية

---

(١) آل عمران - ١٥٩ .

المكونة من رؤسائهم وخيارهم، ولم ينقل لنا أن أحداً من الخلفاء عطل العمل بما وصلوا إليه بالمشورة حتى يقف على رأي من كان خارج المدينة. نعم إن عمر منع كبار الصحابة وأهل الرأي من الخروج من المدينة ليسهل الرجوع إليهم فيما يعرض له من مشاكل، ولكنا مع ذلك لا نستطيع الجزم بأن هؤلاء - على فرض اتفاقهم في الرأي - هم كل المجتهدين في عصره حتى يشترط في الإجماع اتفاق جميع المجتهدين.

فيكون إجماع الصحابة عبارة عن اتفاق رؤسائهم أو الأغلبية. أصحاب الرأي الناضج فيهم، ولهذا كان إجماعهم سهلاً استقام به أمرهم، وكان عاملاً من عوامل مرونة التشريع الإسلامي أمام حوادث الأيام المتجددة والمدنيات المتنوعة.

أما الإجماع الذي صوره الأصوليون بأنه اتفاق جميع المجتهدين من هذه الأمة في أنحاء الدولة الإسلامية في عصر من العصور فلن يتحقق إلا من طريق الصدفة، أو فيما علم من الدين بالضرورة. وصدق الشافعي إذ يقول: « من أدعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا ».

ولو سار حكام المسلمين في جميع العصور على طريقة الخلفاء الراشدين لما تخلف الفقه الإسلامي عن التطور، ولما حلت محله القوانين الوضعية الغربية في بقعة من بلاد الإسلام.

القياس

وأما القياس فيرجع في أصله (أولاً) إلى تعليل الشارع الأحكام مبيناً أنه شرعها لما يترتب عليها من تحقيق مصلحة من جلب منفعة، أو دفع مضرة أو رفع حرج، وكل أحكام التشريع الإسلامي ترجع إلى واحد من هذه الأمور.

(وثانياً) إلى ما روى عن رسول الله ﷺ من أقيسة في اجتهاداته ، وأقيسة أصحابه ، فالتعليل مع تطبيق الرسول وأصحابه هما أساس القياس في الفقه الإسلامي .

وعلى هذا يكون مدار القياس على تساوي الحوادث الجديدة بالحوادث المنصوص عليها في العلل والمصالح ، فما دام الحكم الذي يراد تشريعه في المسكوت عنه يحقق مصلحة للناس فهو حكم شرعي صحيح ، وليس بلازم أن يوجد للمصلحة الجديدة نظير بشخصها وذاتها ، بل يكفي اندراجها تحت جنس مصلحة أخرى اعتبره الشارع كما يقول علماء الحنفية : إن كل مصلحة اعتبر الشارع جنسها تصلح علة لحكم شرعي اعتبر الشارع جنسه .

فإذا وجدنا الشارع أباح تصرفاً من التصرفات لحاجة الناس إليه صح أن يقاس عليه تصرف آخر ثبتت حاجة الناس إليه لاشتراك التصرفين في كون كل منهما رافعاً للحرج عنهم .

فالأصل في التعليل أن يكون بالمصلحة ، وهو المأثور عن الفقهاء في عصور الاجتهاد ما كانوا يعللون إلا بها[1] ، وعدول الأصوليين عن التعليل بالمصلحة إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ليس ابطالاً للتعليل بها ، وإنما هو من أجل الضبط .

يدلنا على ذلك أنهم شرطوا في صحة التعليل بالوصف الظاهر . أن يكون مشتملاً على حكمة تبعث المكلف على الامتثال ، وتصلح شاهداً لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس مثلاً .

وصرحوا بأن العلة على الحقيقة هي المصلحة ، والوصف الظاهر ضابط لها فقط .

---

(١) راجع رسالتنا «تعليل الأحكام» في بحث التعليل بالحكمة .

يقول إمام الحرمين في غير موضع من كتابه البرهان: « إن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد، فيقع الخلط في الاجتهاد، بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعللون بالمصالح، ويتبعونها في اجتهادهم، ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك ».

والغزالي في المستصفى[1] يصرح بأن المصلحة هي التي توجب الحكم ولكن لما كانت سراً قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذي هو مظنتها.

والشاطبي في موافقاته[2] يقول: « وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ثم قال: « فعلى الجملة. العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة ».

ويقول القرافي في مختصر التنقيح[3]، « والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الاسكار علة » .. والمظنة هي الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم إما قطعاً كالمشقة في السفر، أو احتمالاً كوطىء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب، **فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة »**.

والكمال بن الهمام في تحريره يصرح في غير موضع: « بأن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة، لكنهم اصطلحوا على اطلاق العلة عليه ».

ويقول عضد الدين في شرحه لمختصر ابن الحاجب[4] : « فلو وجدت حكمة

---

(١) جـ ٢ ص ٣١٠.
(٢) جـ ١ ص ٢٦٥.
(٣) ص ١٢٤.
(٤) جـ ٢ ص ٢١٤.

مجردة، وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح، لأنا نعلم قطعاً أنها المقصودة للشارع واعتبر المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرابها، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً ».

هذا وقد عرف الأصوليون الوصف المناسب الذي يصح التعليل به. **بأنه الوصف الذي لو شرع الحكم معه يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج.**

ومن ذلك كله نعرف أن أساس التعليل بناء الحكم على المصلحة.

ولو وقف الفقهاء بالقياس في حدود هذه الدائرة، دائرة المصلحة لما شذ قياس عن تحقيق المصلحة للناس، ولكن المتأخرين منهم أغفلوا هذا الأصل، وساروا بالقياس وراء مجرد الشبه، فحرموا الكثير مما تدعو حاجة الناس إليه، ولو لاحظوا أن التحريم في أصله محدود الدائرة، وأن الشارع فصل المحرمات « وقد فصل لكم ما حرم عليكم »، وأن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن الشارع لم يرد التضييق على الناس بالتشريع، بل إنه جعله رحمة لهم، لو لاحظوا ذلك كله مع فتحه باب الاستثناء عند الضرورة والحاجة لما اندفعوا في هذا الطريق يحرمون على الناس أشياء وأشياء بمجرد الأشباه البعيدة.

وإن هذا التحريم يؤول في نهايته إلى أنه تحريم بغير دليل شرعي معتبر، فيصدق عليه مقالة الإمام ابن تيمية في فتاويه: « إننا إن حرمنا ما يجري بين الناس في المعاملات العادية من عقود وشروط بغير دليل من الشارع كنا قد حرمنا ما لم يحرمه الله ».

الاستحسان

على أن الفقهاء الذين اعتدلوا في العمل بالقياس لم يلتزموا سننه في كل

جزئياته، بل ساروا معه ما استقامت لهم الأمور، فإذا التوى بهم، أو بان منه العنت والحرج تركوه، وبحثوا عن طريق آخر ليخرج الناس من الحرج والضيق إلى السعة واليسر عملاً بقواعد الشريعة الكلية المستنبطة من نصوصها وأحكامها «إذا ضاق الأمر اتسع»[1]، «والضرورات تبيح المحظورات» «والمشقة تجلب التيسير».

وهذا الطريق الآخر هو المعبر عنه عندهم بالاستحسان، وهو بوجه عام يرجع إلى ترك العمل بالدليل في بعض جزئياته لما يجلب من المشقة أو الحرج، والعمل بدليل آخر يرفع تلك المشقة، ويدفع ذلك الحرج.

وقديماً كثر الخلاف في الاستحسان بين الأئمة وأتباعهم، فخلاف في اعتباره والاعتداد به، وآخر في تعريفه وبيان المراد به، وثالث في تفصيل أنواعه.

ولا يعنينا هنا تفصيل هذا الخلاف ولا الفصل فيه، بل سنكتفي بالكلام عليه باعتباره مظهراً من مظاهر الواقعية في الفقه الإسلامي، حيث أنه في أغلب صوره يأتي على هيئة الاستثناء من القواعد الكلية، أو من تطبيقات الأقيسة الفقهية، وهو بهذا المعنى لا يستطيع أحد انكاره، لتقرر أصله في القرآن، والسنة من ورائه مؤكدة ومبينة، يقول الله تعالى بعد عده أنواعاً من المحرمات «إلا ما اضطررتم إليه»، وفي آية أخرى يقول «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه».

والرسول يطبق ذلك، فيحرم شجر الحرم وحشائشه، ثم يستثني الأذخر استجابة لسؤال عمه العباس الذي بين له حاجتهم إليه، وعدم استغنائهم عنه،

---

(١) يقول الحموي في غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر جـ ٢ ص ١٥٢: «المراد بالاتساع الترخص عن الأقيسة وطرد القواعد، والمراد بالضيق المشقة».

كما ينهي عن بيع ما ليس عند الانسان، ويرخص في السلم، وهو نوع من المنهى عنه، وينهي عن بيع الرطب بالتمر خرصاً وتخميناً، ثم يرخص في العرايا، وهي فرد من أفراده، وينهي عن الربا ويبيح القرض، وهو نوع منه للحاجة.. وينهي الرجال عن لبس الحرير، ثم يرخص في لبسه إذا وجدت حاجة إليه، أو مصلحة في لبسه[1]. وغير ذلك كثير تجده في ثنايا السنة الصحيحة.

فالذي ينكر ذلك يكون منكراً لأصل من الأصول الشرعية، وهو تشريع الرخصة التي يقول الرسول في شأنها: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه».

فان قالوا: إننا نقف بالاستثناء عندما وقفت النصوص لا نتعداها، وإلا كنا مشرعين بالهوى من غير دليل. قلنا لهم: إن قول الله عز وجل «إلا ما اضطررتم إليه» وما في معناه من الآيات الأخرى يعتبر مبدأ عاماً وقاعدة كلية فصلت منه السنة ما اضطر إليه الناس في زمن النبوة، وتركت باب التفصيل مفتوحاً من غير اغلاق، وأذنت للمجتهدين في دخوله ليشرفوا منه على مصالح الناس، فيرفعوا عنهم الحرج تطبيقاً لقوله سبحانه «وما جعل عليكم في الدين من حرج،» وليجعلوا به شريعة الله رحمة لعباده، كما أرادها سبحانه «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين».

---

(1) جاء في زاد المعاد جـ ٢ ص ٨٧ وما بعدها. روى في الصحيحين من حديث قتادة عن أنس ابن مالك قال: رخص رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام رضي الله عنهما في لبس الحرير لحكة كانت بهما، ثم قال: روى النسائي من حديث أبي موسى الأشعري عن النبي أنه قال: «إن الله أحل لإناث أمتي الحرير والذهب وحرمهما على ذكورها» وفي رواية للبخاري عن حذيفة قال: نهى رسول الله عن لبس الحرير والديباج وأن يجلس عليه، وقال: «هو لهم في الدنيا ولكم في الآخرة».

ويقول ابن القيم بعد هذا: إن حديث الرخصة يفيد أن الحرير محرم على الرجال إلا لحاجة ومصلحة راجحة، فالحاجة إما من شدة البرد ولا يجد غيره، أو لا يجد سترة سواه، ومنها الباسه للجرب والمرض والحكة».

ومن تأمل أسلوب القرآن في بيان حكم المضطر وجده يدل بطريق الإشارة إلى بقاء الاستثناء بعد كمال الدين وهو باق ما بقيت الشريعة،ذلك أنه ورد في أربع آيات في أربع سور من القرآن استثناء حكم المضطر من التحريم ،ففي سورة الأنعام يقول سبحانه: « قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم » - ١٤٥ .

وفي سورة النحل يقول جل شأنه: « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم » - ١١٥ .

وفي سورة البقرة يقول عز من قائل: « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم » - ١٧٣ .

وفي سورة المائدة وهي من آخر ما نزل من القرآن يقول جل ثناؤه: « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمتخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون. اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً. فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم » - ٣ .

فهذا الاستثناء المتكرر لم ينزل مرة واحدة، ولكنه جاء في أوقات مختلفة، وكان آخر مرة ما جاء في سورة المائدة، لأنه عدّ أنواعاً من المحرمات غير الأربعة التي اقتصرت عليها الآيات الثلاث الأخرى، وجاءت فيها بصيغة الحصر، والآية الرابعة لم تحصر المحرمات ولكنها أفادت أمرين. **أولهما**: إن

المحرمات لم تقف عند تلك الأربعة التي اقتصرت عليها آيات الأنعام والنحل والبقرة، والتي جاءت والله أعلم - ردّاً على دعوى المشركين بتحريم أشياء أخرى كالسائبة والوصيلة والحام وغيرها، ودعوى أهل الكتاب بتحريم أشياء أخرى، بل عدت أنواعاً أخرى، وجاءت السنة بتحريم أشياء غير ما نطقت به الآية

وثانيهما: إنها لم تذكر حكم الاضطرار بعد المحرمات المعدودة - كما جاء في الآيات الثلاث السابقة، بل وضعته بعد الأخبار بكمال الدين، لتشير إلى أن حكم الاضطرار باق بعد كمال الدين.

الصحابة والاستحسان

والاستحسان بهذا المعنى عمل به الصحابة في وقائع عديدة، فقد حكموا بإرث المرأة التي طلقها زوجها في مرض موته مع أن الأصل انتهاء الإرث بانتهاء العلاقة الزوجية، لزوال الموجب للميراث، وهو الزوجية.

كما قضوا بتضمين الصناع مع أنهم مؤتمنون، والمؤتمن غير ضامن.

وقد أفتوا بمشاركة الأخوة الأشقاء للأخوة لأم في سهمهم من الميراث في المسألة المشتركة، وهي ما إذا توفيت عن زوج وأم وأخوين لأم وأخوة أشقاء، مع أن الأصل المقرر، أن العاصب لا يرث إلا بعد استيفاء أصحاب الفروض فرائضهم[1].

فهذه الأحكام والفتاوى صدرت منهم تطبيقاً لمبدأ الاستثناء بناء على ما

---

(١) راجع السنن الكبرى للبيهقي جـ ٦ ص ١٢٢، وكنز العمال جـ ٢ ص ١٩١، والخراج لأبي يوسف، وتاريخ التشريع للشيخ الخضري.

اقتضته المصلحة، وهو مما يصدق عليه حد الاستحسان، والأئمة من ورائهم يعملون بالاستثناء، ويسمونه استحساناً، ولو كان ذلك غير جائز لما أقدموا عليه . فإن قيل: إن هذه الأمثلة وأشباهها عمل بالمصلحة، قلنا: إنه لا منافاة بين كونها من باب المصلحة، وكونها من باب الاستحسان، لأن من أنواعه الاستحسان بالمصلحة، وهذه الأمثلة استثناء من القواعد العامة الذي هو حقيقة الاستحسان .

الأئمة والاستحسان

عمل به أبو حنيفة ومالك وابن حنبل رضي الله عنهم: والشافعي وإن أنكره وبالغ في رده إلا أنه لا يستطيع إنكار أصل الاستثناء .

يقول الشاطبي في موافقاته: (١) قاعدة الاستحسان عمل بها مالك، وهو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فإذا كان القياس يؤدي إلى الحرج أو المشقة في بعض موارده استثنى موضع الحرج، قال: وله في الشرع أمثلة كثيرة .

كالقرض فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، لكنه أبيح لما

---

(١) جـ ٤ ص ٢٠٠ وما بعدها .

فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

ومثله بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من رفع الحرج، ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، **وسائر الترخيصات التي على هذا السبيل،** فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه.

ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض والمزارعة والمساقاة وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، فالقاعدة العامة في العورات تحرم رؤيتها ولكنها استحسنت لدفع الضرر، كما أن قاعدة المبادلات تمنع المزارعة والمساقاة لجهالة البدل فيهما، ولكنهما استحسنا للحاجة.

فهذه الأمثلة التي ذكرها تدل على أن الاستحسان استثناء من مقتضى الأدلة والقواعد المأخوذة منها.

ولقد صرح في الاعتصام[1]: بأن الاستحسان استثناء، فقال بعد ذكر أمثلة الاستحسان: «فإن قيل هذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا نعم إلاّ أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح».

كما نقل تعريف ابن العربي له في موضع آخر[2]. بأنه إيثار ترك مقتضى

---

(١) جـ ٢ ص ٣٢٤.

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٠.

الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته.

وابن الأنباري[1] يعرفه: بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، ويقول: إنه الظاهر من قول مالك.

وابن رشد يقول: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس. هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع.

ومن هنا أجاز المالكية قبول شهادة غير العدول إذا كان القاضي في بلد يندر فيه الشهود العدول.

كما أجازوا الإيصاء إلى غير العدل دفعاً للمشقة.

وقد أفتى مالك بتضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، كما أفتى بتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم[2].

هذا هو تصوير المالكية للاستحسان، والحنفية لا يبعدون عنهم كثيراً بل يتفقون معهم في أنه في غالب صوره استثناء من مقتضى الأدلة.

فأبو الحسن الكرخي منهم يعرفه: بأنه عدول المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول.

وهو تصوير له بأنه استثناء جزئية من قاعدة كلية بدليل أقوى لدفع المشقة ورفع الحرج عن الناس والتيسير عليهم والرفق بهم كما تقتضي نصوص الشريعة الكثيرة.

---

(١) ارشاد الفحول ص٢١٢.

(٢) تنقيح الفصول للقرافي ص٢٠٣.

والسرخسي يقرر ذلك[1] في صراحة فيقول: كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس، وقيل الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلي فيه الخاص والعام، وقيل هو الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين، قال الله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »، وقال ﷺ « خير دينكم اليسر »، وقال لعلي ومعاذ رضي الله عنهما حين وجههما إلى اليمن: « يسراً ولا تعسراً قرباً ولا تنفرا »، وقال ﷺ: « ألا إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا عباد الله عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى ».

ومن يتتبع مواضع الاستحسان في الفقه الحنفي يجدها إلا القليل منها ترجع إلى قاعدة الاستثناء من عموم الأدلة والقواعد.

وهذا الاستثناء قد يكون بالنص، كما في السلم « نهى عن بيع المعدوم ورخص في السلم ».

وقد يكون بالأثر كما حدثنا به أبو يوسف في كتاب الخراج[2] « وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خمراً أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك، حتى تقوم به عنده بينة، وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الأثر، فأما القياس فانه يمضي ذلك عليه، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فأما إذا سمعه يقر بحق من حقوق الناس فإنه يلزمه ذلك من غير أن يشهد به عليه ».

وقد يكون بالإجماع. كما قالوا في الاستصناع: إنه جائز مع أنه من بيع

---

(١) المبسوط جـ ١٠ ص ١٤٥ كتاب الاستحسان.
(٢) ص ١٧٨ الطبعة الثانية « السلفية ».

المعدوم المنهي عنه، فعله الناس لحاجتهم وأقرهم المجتهدون على ذلك في سائر العصور.

وقد يكون استثناء بالضرورة. كقولهم[1] بجواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة وقبولها إذا مات الأصول، أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر، أو مرضوا مرضاً يمنعهم من حضور مجلس القضاء، مع أن الأصل في الشهادة المعاينة، وهؤلاء لم يعاينوا، فاستثنى ذلك لأجل الضرورة، لأن أصحاب الحقوق لو كلفوا باحضار الشهود الأصليين بعد موتهم، أو في حالة غيبتهم الطويلة أو مرضهم الشديد لكلفوا محالاً أو شططاً فتضيع حقوقهم.

ومنه[2] جواز الشهادة بالسماع في النسب والموت والنكاح والدخول وإن لم يعاين استثناء من أصل اشتراط المعاينة، لأن الناس لو كلفوا احضار شهود عاينوا الولادة مثلاً، وقد لا يحضرها إلا امرأة أو مات المعاينون، لو كلفوا ذلك لوقعوا في حرج بين، فجوزت لهذه الضرورة.

وقد يكون الاستحسان لمصلحة لم تبلغ حد الضرورة، كما روي عن أبي يوسف من أنه قضى بتوريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في مرض موتها استثناء من القاعدة العامة، وهي عدم إرثه لانتهاء الزوجية بالردة وعبارته[3]: «فإني أستحسن أن أورث زوجها في هذه الحالة، وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذي ماتت فيه، وبه كان أبو حنيفة يقول، وليس هو بقياس. القياس أن لا ميراث للزوج كانت الردة في المرض أو في الصحة».

---

(١) تبيين الحقائق جـ ٤ ص ٢٣٨.
(٢) المرجع السابق ص ٢١٤.
(٣) الخراج ص ١٨٢.

وقد يكون الاستحسان للعرف، من ذلك فتوى الإمام محمد بن الحسن بصحة بيع الثمر مع شرط بقائه حتى يتم نضجه مع أنه شرط لا يقتضيه العقد، وهو شغل ملك الغير، أو هو صفقة في صفقة، لأنه إما إعارة أو إجازة في بيع وهو منهي عنه، ولكن جريان العرف بذلك سوغه.

وقولهم فيمن استعار دابة فردها إلى بيت مالكها فهلكت لم يضمن استحساناً، لتعارف الناس الرد على هذه الحالة،والقياس في المال المستعار أن يرد إلى مالكه في يده، كالثياب وغيرها.

وقالوا فيمن استأجر جملاً ليحمل عليه محملاً وراكبين إلى بلدا كذا إنه جائز استحساناً، وإن كان المحمل مجهولاً، ومثل هذا يفسد الإجازة لجهالته، ولكن تعارف الناس ذلك قضى على النزاع الذي ينشأ عن تلك الجهالة فيصرف إلى ما تعارفه الناس.

وبعد فمن أنعم النظر في هذه الأنواع يجدها كلها ترجع إلى الاستثناء للمصلحة، لأنها تنحل إلى تحقيق نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، وشرعية المصلحة بهذا المعنى الواسع ترجع إلى جملة نصوص من القرآن والسنة نصوص التيسير ورفع الحرج وإحلال الطيبات وتحريم الخبائث ونفي الضرر والضرار.

فلا مندوحة إذاً من قبول الاستحسان بهذا المعنى، والعمل به، لأنه النافذة التي يطل منها المجتهد على مصالح الناس فيتلافى به ما يحتمل أن يؤدي إليه اضطراد بعض الأقيسة أو تطبيق القواعد من تفويت لبعض المصالح.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن إنكار الإمام الشافعي للاستحسان ومبالغته في رده لا يمكن تسليطه على حقيقة الاستحسان الذي قال به غيره من الأئمة، لأن فقيهاً لا يستطيع إنكار العمل بالاستثناء بالدليل الصحيح، وإنما يتجه هذا إلى استحسان نابع من الهوى كما يبدو من كلمة الاستحسان أول الأمر.

وما دامت المسألة ترجع إلى الاستثناء فيكون النزاع ـ في الحقيقة ـ في التطبيق والتوسع.

ويؤيد ذلك أن أتباعه أنفسهم اعترفوا بصحة الاستحسان عند غيرهم لما بانت لهم حقيقته.

وقد اعترفوا في صراحة بوجود قاعدة الاستثناء، وإن قصروه على ما ورد به النص، وعلى بعض صور المصلحة والعرف.

يقول الغزالي في المستصفى[1]: «إن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما اختار في الزنديق المتستر إذا تاب أنه لا تقبل توبته، ويقتل مع عموم حديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم إلا بحقها».

ويقول عز الدين بن عبد السلام في قاعدة المستثنيات من القواعد الشرعية[2] ما نصه: «إعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تربو على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق بهم، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات».

وفي موضع آخر[3] يقول: «إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فانه يجب إبقاؤها

(١) جـ ١ ص ٢٩٩.
(٢) قواعد الأحكام جـ ٢ ص ١٣٨.
(٣) المرجع السابق ص ١٠٨.

إلى أوان جذاذها ، والتمكن من سقيها بمائها ، لأن هذين مشروطان بالعرف ، فصارا كما لو شرطاهما بلفظه ، فإن قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقاءها في ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح فلِمَ صح هذا الاشتراط ههنا ، قلنا : لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه ، فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيلاً لمصالح هذا العقد » .

فأنت ترى أنه اعترف بالاستثناء من القواعد بالنص ، وهذا عام يجري في جميع المشروعات . عبادات ومعاملات ، والاستثناء بالعرف ، وهذا لا يكون إلا في المعاملات ، كما هو موضوع المثال الثاني .

ويقول إمام الحرمين في برهانه[1] : إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان ، ثم قال : إن مثل هذا لا يعقل معناه ، وهي في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه .

فهو يعترف بمبدأ الاستثناء ، ولكنه يمنع القياس على ذلك المستثنى ، وهذا يجرنا إلى بيان موقف العلماء منه .

هل يتعدى حكم المستثنى إلى غير محله ؟

لقد تكلم الأصوليون على اختلاف مذاهبهم في ذلك ، وشاعت تلك الدعوى بينهم حتى جرت عبارتهم المشهورة « ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس » مجرى الأمثال .

بيد أنهم لم يتفقوا على عمومها أو اطلاقها ، فمنهم من أطلقها في كل مستثنى بل وادعى الاتفاق عليها .

---

(١) ص ٢٨٧ .

ففي مسلم الثبوت وشرحه[1] « اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه على قاعدة عامة، ومثل له بالعرايا عند الشافعية».

والسرخسي في أصوله[2] يفرق بين المستحسن بالنص أو الاجماع وبين المستحسن بالقياس الخفي فيقول:

إن المستحسن بالقياس يتعدى حكمه. بمعنى أنه يقاس عليه غيره، لأن حكم القياس ظاهراً وباطناً التعدية، وأما المستحسن بالنص أو الإجماع فلا يتعدى، لأنه معدول به عن القياس، وهو لا يحتمل التعدية».

فهذه المقالات الثلاث اتفقت على أن المستثنى بالنص لا يقاس عليه دون أن يبين أصحابها علة المنع من القياس عليها. غير ما قالوه من أنها مستثناة من القواعد.

وهنا نسائلهم. أكان هذا الاستثناء لعلة مفهومة أم كان لغير علة واضحة، فإن كان الثاني فنحن نقف عنده، وإن كان الأول فما الذي يمنع من تعديته ما دامت العلة واضحة؟

وقد وجدنا الإمام الغزالي ـ مع أنه شافعي المذهب ـ يذهب في ذلك مذهباً آخر، وهو أن المدار على وجود معنى يجمع بين المستثني وغيره وعدم وجوده، فإن وجد جاء القياس، وإن لم يوجد امتنع. سواء كان المستثني بنص أو بقياس. فها هو ذا يقول في المستصفي[3]:

والقسم الثاني ما استثنى عن قاعدة سابقة، ويتطرق إلى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثني والمستبقي، وشارك المستثني في علة

---

(١) جـ ٢ ص ٢٤٤.

(٢) جـ ٢ ص ٢٠٦.

(٣) جـ ٢ ص ٣٢٧ وما بعدها.

الاستثناء . مثاله استثناء العرايا ، فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا ، ولا هادماً لها ، لكن استثنى للحاجة ، فنقيس العنب على الرطب ، لأنا نراه في معناه ، وكذلك إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة لم يرد هادماً لضمان المثليات بالمثل ، لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع ، ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر ، وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه خلص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر ، فلا جرم نقول:

لو ردّ المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية ، فيضمن اللبن أيضاً **بصاع وهو نوع الحاق، وإن كان في معنى الأصل،** ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم تتجاسر على الإلحاق .

وأنا مع الغزالي في رأيه، لأنه يحقق مقصود الشارع من الاستثناء، فانه ما استثناه بالنص إلا تحقيقاً لمصلحة برفع حرج محقق، وهو ينادي في صريح كتابه « وما جعل عليكم في الدين من حرج » **ومن ذا الذي يدعي أن النصوص رفعت كل جزئيات الحرج، أو يزعم أن الشارع وقف في رفعه عندما جاءت به النصوص؟!**

وابن رشد في بداية المجتهد[١] يصرح بأن المسألة مشهورة في الأصول، وينسب إلى أبي حنيفة القول بصحة القياس فيقول ـ بعد أن حكى عن الشافعي منع الحوالة في الطعام للنهي عن بيعه قبل قبضه، وعن مالك أنه أجازها في الطعام إذا كان الطعامان من قرض ـ : « وأما أبو حنيفة فأجاز الحوالة بالطعام، وشبهها بالدراهم، وجعلها خارجة عن الأصول كخروج الحوالة بالدراهم .

---

(١) جـ ٢ ص٢٥٨ .

والمسألة مبنية على أن ما شذ عن الأصول . هل يقاس عليه أم لا ، والمسألة مشهورة في أصول الفقه » .

ونحن نوافق ابن رشد على أن المسألة مشهورة في الأصول، ونخالفه في بناء رأي أبي حنيفة عليها ، لأن البناء يصح أن لو كان أبو حنيفة يجعل الحوالة من باب البيع والمعاوضة ، وهو لا يذهب إلى ذلك ، بل هي عنده عقد مستقل شرع للاستيفاء بدليل أنه لا يشترط لصحتها وجود دين في ذمة المحال عليه عكس ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة من اشتراط وجود دينين فيها .

هذا هو الاستحسان وأثره في واقعية الفقه الإسلامي، فهو استثناء مفتوح ليحقق المنافع للناس، ويرفع المضار ويدفع الحرج عنهم، فأين نظير هذا في القوانين الوضعية؟

ولا يتوهمن أحد أنه استثناء بالهوى والتشهي حسبما يتبادر من كلمة الاستحسان ، بل إنه استثناء بدليل قوي معتبر في نظر الشارع ، بل بدليل أقوى من الدليل المعارض له الذي ترك من أجله ، وتسميته بالاستحسان جاءت للتمييز فقط بين الدليلين .

يقول السرخسي في أصوله[1] : إن الاستحسان في لسان الفقهاء نوعان . الأول: العمل بالاجتهاد بغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا ، نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى « متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين » ، أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة ، وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي ، وكذلك قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ، ولا يظن بأحد من الفقهاء أن يخالف هذا النوع من الاستحسان .

---

(١) جـ ٢ ص ٢٠٠ وما بعدها .

والنوع الثاني: هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إلى الأوهام قوته قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة وأن العمل به هو الواجب، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل. على معنى أن يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله».

وإذا كان الاستحسان يؤول إلى أنه العمل بأقوى الدليلين، كما يفهم من العبارة السابقة، وكما صرح به الباجي[1] من المالكية حيث يقول: «إن الاستحسان الذي ذهب إليه مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر».

وكما عرفه ابن العربي في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين.

إذا كان كذلك فإنه لا يستساغ إنكاره من أحد، وقد اعترف الحنابلة بالاستحسان بهذا المعنى ونسبوه لإمامهم.

يقول صفي الدين البغدادي[2]: «الاستحسان. وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص، وقال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن يترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا لا ينكره أحد.

وقال ابن قدامة المقدسي:[3] «الاستحسان له ثلاثة معان: أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة قال القاضي

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢١١.

(٢) في كتابه «قواعد الأصول ومعاقد الفصول». مختصر «تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل» ص ١١٩.

(٣) في روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٨٥.

يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحد، وهو أن يترك حكماً إلى حكم هو أولى منـه، وهـذا مما لا ينكـر، وإن اختلـف في تسميتـه فلا فـائـدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.

سد الذرائع

الذرائع جمع ذريعة وهي ما تكون وسيلة وطريقا إلى الشيء الممنوع شرعا، ومعنى سدها منعها بالنهي عنها.

وهو دليل من الأدلة التي عدها الأصوليون، وهو يشبه الاستحسان من ناحية أن كلا منهما استثناء من الأدلةالعامة. ويختلفانفي أنالاستحسان استثنـاء من الممنوع، وسد الذرائع استثناء من المباحات أو المشروعات. على معنى أن الأمريكون في أصله مشروعا، ولكنه في موضع من مواضعه إذا فعل أدى إلى مفسدة تفوق منفعته المشروع من أجلها، فيمنع دفعا لهذه المفسدة، لأن التشريع كما قصد إلى جلب المنافع قصد دفع المضار لأن كلا منهما يكمل الآخر، وعلماء الأصول يحكون في العمل به خلافاً بين الأئمة حتى أدعى بعضهم أنه من خواص مذهب الامام مالك، ولكن هذا الكلام غير مسلم ولا يتفق مع واقع المذاهب،وقد أوضح ذلك العلامة القراقي المالكي في كتابه الفروق في الفرق الثامن والخمسين «بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل» حـ ٢ ص ٣٢، والفرق الرابع والتسعين «بين ما يسد من الذرائع وما لا يسد منها» جـ ٣ ص ٢٦٦[1].

فبقول: وليس سد الذرائع من خواص مـالـك كما يتـوهمـه الكثير مـن

(١) كما تكلم عن ذلك الشاطبي في الموافقات جـ ٤ ص ١٩٤ وابن القيم في اعلام الموقعين جـ ٣ ص ١١٩ وما بعدها.

المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام، قسم أجمعت الأمة على سده، وقسم أجمعت على عدم سده، وقسم مختلف فيه.

فالوسائل التي تفضي إلى المفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه متفق على سدها كبيع السلاح وقت الفتنة، وبيع العنب لمن يعصره خمرا وأمثالها، فان الفعل في ذاته مباح لكنه يوصل إلى المفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه في هذه الجزئية.

والوسائل التي تفضي إلى المفسدة نادرا متفق على عدم منعها، فلا يمنع من زراعة العنب خشية اتخاذ الخمر منه، وتسيير البواخر في البحر لا يمنع لأنه قد يفضي إلى الغرق.

والوسائل التي تتردد بين أن تكون ذريعة إلى مفسدة وبين ألا تكون وهي مختلف فيها، ومن أمثلتها قضاء القاضي بعلمه، فانه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق إن لم تقم عليه بينة وأن يكون وسيلة إلى مفسدة الجور في القضاء لمن ضعف سلطان الأيمان في نفسه، وكما في بيع الشيء بثمن مؤجل ثم شرائه بثمن حال أقل من ذلك الثمن المؤجل فانه مفض إلى الربا على رأي فيمنع. وهو المعروف عند الفقهاء ببيع العينة.

وقد وضع القرآن الكريم والسنة الشريفة أساس هذا الأصل في نصوص عديدة منها: قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾[1]

فقد نهاهم عن سب ما يعبده المشركون من الأصنام والأوثان مع ما في

(١) الأنعام - ١٠٨.

سبها من تخذيل المشركين، وتوهين أمر الشرك، وإذلال أهله، لما يترتب عليه من مفسدة كبيرة وهي سبهم لله سبحانه وتعالى.

ومنها قوله سبحانه ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾[1].

فقد نهى النساء عن ضرب الأرض بأرجلهن وهو مباح لئلا يكون وسيلة إلى أن يسمع الرجال صوت خلخالهن فيحاولوا التطلع إليهن.

ومن ذلك قول رسول الله ﷺ لمن أراد قتل المنافق الذي أظهر ما في قلبه «أخشى أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» فقد منع قتل المنافق لما أظهر ما يوجب القتل لأنه يؤدي إلى مفسدة أكبر من ترك قتله.

ومنه قوله لأم المؤمنين عائشة «لولا حداثه قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم» وفي رواية «لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيتوأن ألصق بابه بالأرض لأسست البيت على قواعد ابراهيم» فقد بين أن البيت حصل فيه تغيير في بنائه الذي بناه عليه ابراهيم عليه السلام يجب تغييره لكنه تركه خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة التغيير[2] ولهذا أفتى الامام مالك الأمير الذي أراد أن يرد البيت إلى قواعد ابراهيم بقوله: «لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله[3]»

ومنه قوله ﷺ «لا تقطع الأيدي في الغزو لئلا يلحق هؤلاء بالعدو» فقد نهى عن قطع أيدي السارقين في الغزو وهو واجب منعا للمفسدة الكبيرة التي تترتب عليه وهو لحاق هؤلاء بالعدو».

---

(١) النور - ٣١.
(٢) الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٦٢.
(٣) المرجع السابق ص ١٩٨.

ومنه ما رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو أن أعرابيا جاء إلى رسول الله ﷺ ومعه أصحابه في المسجد، فجلس ثم قام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله: مه مه، فقال رسول الله «لا تزرموه دعوه» فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله دعاه فقال له: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر إنما هي لذكر الله تعالى، والصلاة وقراءة القرآن» وأمر رجلا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه. مهْ مهْ اسم فعل معناه لا تفعل، لا تزرموه، لا تلحقوا به أذى من حبس البول، فشنه عليه معناه. صبه عليه.

فقد نهاهم عن الانكار على الأعرابي الجاهل الذي قام يبول في المسجد فينجسه، لأن منعه من البول سيترتب عليه مفسدة أعظم من مفسدة تنجيس المسجد، هي تنجيس ثوبه وبدنه، وما يصيبه من داء نتيجة حبس البول.

وقد طبق أصحاب رسول الله ﷺ هذا الأصل في وقائع عديدة من غير إنكار أحد، نكتفي بذكر مثالين منها، روى الامام محمد بن الحسن في كتابه الآثار[1] عن ابراهيم عن حذيفة «أنه تزوج بيهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر: أن خلّ سبيلها، فكتب إليه، أحرام هي يا أمير المؤمنين؟، فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فاني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين وفي رواية أخرى[2] أن عمر لما كتب إليه أن خلّ سبيلها، كتب إليه: أحرام هي؟، فكتب إليه عمر: لا ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن» يعني العواهر.

فقد منعه من فعل أمر مباح ينص كتاب الله خشية ما يترتب عليه من

(١) ص ٧٥.
(٢) تفسير الجصاص جـ ٢ ص ٣٩٧.

الضرر الكبير الذي صرح به الكتاب براويتيه[١].

والمثال الثاني ما روى عن عثمان رضي الله عنه من أنه أتم الصلاة بمنى وهو مسافر وترك القصر المرخص فيه لما سمع أعرابيا يناديه في مسجد الخيف بمنى: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول صليتها ركعتين، ولما قيل له: كيف تتمها مع قصر رسول الله والخليفتين من بعده قال: بلى ولكني إمام فينظر إليّ الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون: هكذا فرضت[١]».

وعلى هديهم سار من جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم والأئمة من بعدهم والأمثلة على ذلك كثيرة عدّ منها ابن القيم في إعلام الموقعين تسعة وتسعين مثالا فاذا كانت هذه الشريعة تمنع الأمر المشروع عندما يوصل إلى المفسدة - بقصد أو بغير قصد كما يقول ابن القيم - يمكن لقائل بعد ذلك أن يقول: إنها شريعة غير واقعية؟ «كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا».

المصالح المرسلة

وإذا ما جاوزنا الاستحسان وسد الذرائع الذين يعمل بهما في محيط الاستثناء من القواعد والنصوص لتحقيق أنواع من المصالح، وانتقلنا إلى محيط الاستصلاح أو المصالح المرسلة، وجدنا رحبة واسعة، وواقعية بارزة، ففيها يجد المجتهد المنفذ الذي ينفذ منه إذا عدم النص، ولم يكن ثمة إجماع سابق، وتعذر عليه القياس.

(١) راجع رسالة «تعليل الأحكام» للمؤلف ص٤١ وما بعدها، ففيها رد على ما يمكن توجيهه عن النقد لهذا الأثر.

(٢) كنز العمال جـ٤ ص٢٣٩، وما بعدها، والاعتصام للشاطبي جـ٢ ص٢٨٨.

والمصالح وان اختلف العلماء في العمل ببعض أنواعها، فهم متفقون على أنها أصل من أصول الشريعة، ذلك لأن المقصود بتشريع الأحكام، وبخاصة أحكام المعاملات هو تحقيق مصالح الناس. سواء أكانت ضرورية أم حاجية أم تحسينية تكميلية، وأن كل حكم من أحكام الشريعة يرجع الى تحقيق واحد من هذه الأمور أو الى أمر مكمل له، كما يقول الشاطبي في موافقاته.

وإذا كانت النصوص لم تستوف أحكام الحوادث كلها فثمة مصالح كثيرة توجد وتتجدد في كل يوم لم تحكمها النصوص بأشخاصها، وتلك تتطلب بيان أحكامها التفصيلية، والفقهاء على اختلاف مشاربهم متفقون على وجوب اعطائها أحكامها، ولكنهم اختلفوا في الطريقة التي يسلكونها للوصول إلى ذلك الغرض.

فمنهم من يبحث عن شبه من المنصوص عليه ليلحقه به بطريق القياس، حتى ولو كان الشبه بعيداً، يفعل ذلك احتياطاً خشية أن تزل قدمه، فيحرم أو يحلل بالهوى من غير ضابط.

والاحتياط في حد ذاته محمود، لكنه يؤخذ عليه هنا أنه قد يكون الشبه مانعاً أي محرما، فيحرم هذه المصلحة بناء على ذلك الشبه، والتحريم بمجرد الشبه مصادم للنصوص الدالة على أن الأصل في الأشياء الاباحة، والنصوص النافية للحرج، فاذا أضفنا الى ذلك أن صاحب هذه الطريقة يسير مع القياس، ولا يخرج عنه الى الاستحسان تزايد حرج هذا الرأي وبعده عن روح التشريع.

وفريق آخر يسلك طريق القياس من غير أن يلتزمه في كل شيء، بل يسير معه ما دام بعيداً عن الحرج والمشقة، فاذا ما التوى عليه خرج عنه الى الاستحسان، فان لم يجد قياساً حكّم المصلحة، فيزن الوقائع الجديدة بميزانها، وعلى هدى نتائجها يفتي ويحكم.

ورأى هؤلاء هو الذي يتفق (**أولا**) مع النصوص النافية للحرج، والنصوص الدالة على أن الأصل الاباحة.

(**وثانياً**) مع مسلك الصحابة، فانهم ما كانوا يتمسكون إذا لم يجدوا نصاً في الواقعة المعروضة بالاستناد الى أصل معين يردونها اليه، وما أكثر الفتاوى والأحكام التي عملوا فيها بمطلق المصلحة.

يقول القرافي: «ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار. نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى بين ستة من عمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، وغير ذلك عما عمله الصحابة لمطلق المصلحة».

وفي هذا يقول إمام الحرمين في برهانه عند حكاية المذاهب في المصلحة واعتبارها رداً على من ادعى أنه لا بد من استناد المصلحة إلى أصل معين: «إن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله ﷺ لم ير لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن».

ومن تتبع فقه الصحابة والتابعين، وهم الذين سبقوا أئمة المذاهب في الزمن يجدهم عملوا بالمصلحة من غير أن يضبطوها بضابط غير كونها موافقة لمقاصد الشارع من تحقيق نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج.

فجمع المصحف لم يكن إلا لحفظ كتاب الله من ضياع جزء منه بموت القراء يقول عمر لأبي بكر: «إن القتل استحر بقراء القرآن يوم اليمامة، وإني أخشى

أن يستمر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير».

وجمع عثمان الناس على مصحف واحد وإلزامهم بالقراءة على رسمه، وإحراق ما عداه يتجه نحو رفع الخلاف في القراءة بتعدد المصاحف التي توصل لا محالة الى اختلاف كبير، وفي هذا يقول حذيفة بن اليمان لعثمان: «أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلفت اليهود والنصارى[١]».

وأبو بكر يعهد لعمر بالخلافة من غير أن يتقدم لها نظير من فعل رسول الله[٢]. ولكنه خشي عاقبة الترك للشورى مع ما وقع بالأمس القريب من اختلافهم حين اختياره، وكيف يتركهم للتشاور والمنازعة وجيوش المسلمين تقاتل أعداء الله في غير جبهة، فهل كان شرع الله الذي يأمر بالاتحاد وجمع الكلمة يوجب غير ذلك في هذا الوقت العصيب؟!

على أن أبا بكر لم يستخلف عمر برأيه وحده، بل شاور في استخلافه قبل أن يفعل، فزكاه كبار الصحابة مثل عبد الرحمن بن عوف، وعثمان،وأسيد بن حضير الأنصاري، وسعيد بن زيد وغيرهم من المهاجرين والأنصار.

ولقد جاء في كتاب العهد الذي أملاه على عثمان بن عفان[٣] «إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب فان بر وعدل فذلك علمي به ورأيي فيه، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت، ولكل امرىء ما اكتسب، «وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»[٤].

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٢٨٧

(٢) قد يكون قصد رسول الله من عدم التعيين هو بيان أن الحكم للأمة وتثبيت مبدأ الشورى المقرر في القرآن، وقد قال لهم: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي»

(٣) تاريخ الاسلام للدكتور حسن ابراهيم حسن جـ ١

(٤) الشعرا - ٢٢٧

ويجيء من بعده عمر فيفعل غير ذلك، وهو في أيامه الأخيرة، فلم يترك الأمر كما تركه الرسول، ولم يعهد لواحد كما فعل أبو بكر، بل يحصر العهد في ستة من كبار أصحاب رسول الله لتضيق دائرة الخلاف، ولا تتشعب في وقت أطلت فيه رؤوس الفتنة.

فعل ذلك بعدما تردد فيه عندما طلبت منه عائشة أم المؤمنين ألا يترك أمر المسلمين من غير عهد، فيجيب طلبها بعد أناة وتدبر.

يروي لنا ابن قتيبة[1] أن المهاجرين دخلوا على عمر رضي الله عنه وهو في البيت من جراحه تلك، فقالوا: يا أمير المؤمنين استخلف علينا، قال: والله لا أحملكم حيا وميتاً، ثم قال: إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني. يعني أبا بكر، وإن أدع فقد ودع من هو خير مني. يعني النبي ﷺ، فقالوا: جزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين، فقال: ما شاء الله راغباً، وددت أن أنجو منها لا لي ولا علي، فلما أحس بالموت قال لابنه: اذهب الى عائشة وأقرئها منى السلام، واستأذنها أن أقبر في بيتها مع رسول الله، ومع أبي بكر، فأتاها عبد الله بن عمر فأعلمها، فقالت: «نعم وكرامة»، ثم قالت: **«يا بني أبلغ سلامي وقل له لا تدع أمة محمد بلا راع، استخلف عليهم ولا تدعهم هملا، فاني أخشى عليهم الفتنة»**. فأتى عبد الله فأعلمه، فقال: ومن تأمرني أن استخلف. وبعد تردد بين الأسماء قال: سأستخلف النفر الذين توفى رسول الله وهو عن راض.. الخ القصة.

ولقد منع كبار الصحابة من مغادرة المدينة الا باذنه ولأجل محدد، كما منعهم من الخروج الى الأقاليم، وامتلاك الأراضي الواسعة بها، منعهم من ذلك

---

(١) الأمامة والسياسة جـ ١ ص ٣٨، ٣٩.

مع أن تعاليم الدين لا تمنع أحداً من الخروج من بلد الى آخر، ولا من أن يمتلك ضيعة أو غيرها ما دام يؤدي حقها.

فعل ذلك لحاجته اليهم للمشاورة فيما يأتيه من أمور المسلمين، وهي مصلحة عامة تفوق منعهم وسلب شيء من حريتهم.

وأما منعهم من امتلاك الأراضي فقد كان لمصلحة تتعلق بأمن الدولة ووحدتها، خشي أن هم خرجوا وامتلكوا الأراضي الواسعة تجمّع الناس حولهم اعجاباً بهم، فتوجد تجمعات قد تؤدي الى تفرق كلمة المسلمين، وتقطيع أوصال دولتهم[١].

واتخذ الحبس بعد أن لم يكن، ونظم الجيش وجعل له أرزاقاً في بيت المال، وربط أرزاق الولاة والقضاة، وضرب الدراهم، ولا تنس تأريخه بالهجرة.

وقد فصل القضاء عن الولاية العامة. ونهي عن نكاح المسلم للكتابية كما جاء في قصة حذيفة بن اليمان، وقد تقدمت .

وفي الرياض النضرة. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: اشتريت ابلا وارتجعتها الى الحمى، فلما سمنت قدمت بها، فدخل عمر السوق، فرأى ابلا سماناً فقال: لمن هذه؟، فقيل لعبد الله بن عمر، فجعل يقول: يا عبد الله بخ بخ ابن أمير المؤمنين، فجئته أسعى، فقلت مالك يا أمير المؤمنين، فقال: ما هذه الابل؟، قلت ابل أنضاء[٥] اشتريتها، وبعثت بها الى الحمر ابتغي ما يبتغي المسلمون، فقال: ارعوا ابل ابن أمير المؤمنين، اسقوا ابل ابن أمير

---

(١) تاريخ الاسلام المرجع السابق جـ ١ ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٢) أنضاء. هزيلة. جمع نضو وهو البعير المهزول والناقة نضوة. القاموس، وأساس البلاغة، ومختار الصحاح.

المؤمنين، يا عبد الله بن عمر اغد على رأس مالك، واجعل باقية في بيت مال المسلمين.

كما شاطر بعض الولاة أموالهم لما ظهر عليهم الثراء مما شرحه يطول.

ولقد زاد عثمان الأذان الثالث على الوزراء لما كثر الناس، ولم يكن في زمن رسول الله، زاده ليحقق الغرض المقصود من الأذان، وهو اعلام الناس بدخول وقت الصلاة لما كثروا، ولو لم يفعل لما علم البعيد عن المسجد فتفوته الصلاة.

كما امتنع عن قصر الصلاة في السفر، فلما قيل له: أليس قد قصرت مع رسول الله ﷺ قال: بلى ولكني أمام فينظر الى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون: هكذا فرضت[1].

ولا منافاة بين تمثيلنا بهذا المثال للمصلحة، وتمثيلنا به فيما سبق لسد الذرائع، لأن سد الذرائع في حقيقته نوع من المصلحة لأنه متع الشيء المشروع الموصل إلى المفسدة، ودفع المفسدة نوع من المصلحة.

ولو أردنا تعداد ما أثر عنهم من إفتاء لمجرد المصلحة التي لم يطلبوا لها شاهداً لطال بنا الكلام، وفي هذا القدر كفاية.

ردهم بعض الوقائع إلى أصل معين

نعم إنهم كانوا في بعض الوقائع يردون المسألة الى أصل معين، ولكن من غير أن يلتزموا ذلك في كل مسألة، وهو ما ندعيه.

من هذا النوع ما رواه البيهقي[2] وأبو داود[3] عن أبي وبرة الكلبي قال:

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٢٨٨

(٢) السنن الكبرى جـ ٤ ص ٣٢٠

(٣) السنن جـ ٤ ص ٢٣١

أرسلني خالد بن الوليد الى عمر رضي الله عنه، فأتيته ومعه عثمان، وعبد الرحمن ابن عوف، وعلي، وطلحة، والزبير رضي الله عنهم، وهم معه متكئون في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني اليك، وهو يقرأ عليك السلام، ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه، فقال عمر: هم هؤلاء عندك فاسألهم، فقال علي: نراه اذا سكر هذى، واذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فقال له عمر: بلغ صاحبك ما قالوا.

ومنه ما روى أن عامل عمر على صنعاء كتب اليه في شأن المرأة التي قتلت زوجها هي وخليلها أيقتلها؟ فتوقف عمر حتى قال له علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن جماعة اشتركوا في سرقة جذور فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطعهم؟، قال نعم، قال فكذلك هذا، فاقتنع عمر، وكتب الى عامله: أن أقتلها فوالله لو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم جميعاً.

وإذا تأملت هذين المثالين تجد أن الرد إلى أصل معين فيهما كان مبعثه أنهما من الأمور المقرر فيها حكم خاص، فالأول حد من الحدود على رأي، العقوبة فيه مقدرة، ولا يجوز التغيير في المقدرات الشرعية، وعلى الرأي بأن عقوبة شرب الخمر عقوبة تعزيزية لاحد يكون التوقف في أي مقدار يزيد فيها، فكان القياس لبيان المقدار الذي يزاد، وأما الثاني وهو القصاص فالقرآن صريح في قتل الواحد بالواحد، والقصاص ينبىء عن المماثلة، ولهذا توقف عمر أولاً.

موقف من مواقف عمر التشريعية الواقعية

وقبل أن ننتقل الى بيان مسلك من جاء بعدهم نذكر موقفاً رائعاً من مواقف عمر الفقهية في تشريعاته، فانه يدل على مقدار فهم هؤلاء لشريعة الله،

وأنها جاءت لتلائم بين مقصد الشارع وواقع الناس، وأن الغرض منها اصلاح المجتمع.

في هذا الموقف يشرع تشريعاً، ثم يشاهد بنفسه حرج الناس عند تطبيقه، وتحايلهم على الفرار منه، فيعدله ليلائم بينه وبين الواقع، وما فيه خير المجتمع وسعادته حتى يبعث في الناس حب القانون، ويشعرهم بأنه لم يصدر الا لصالحهم.

ذلك أنه سنّ قانوناً فرض فيه عطاء[1] من الغنائم لكل طفل من أطفال المسلمين، وجعله بعد الفطام[2]، فلما وجد الناس تحايلوا عليه بفطام أطفالهم قبل الأوان ليفرض لهم في العطاء، وأنه شديد على الأسر الفقيرة بادر الى تعديله، وفرض للأطفال جميعاً لافرق بين رضيع وفطيم.

يروي لنا نافع عن عبد الله بن عمر[3] أن ركبا من التجار كانوا في اتجاههم الى المدينة، فدخل عليهم المساء قبل أن يصلوها، فحطوا رحالهم، وعلم بذلك عمر، فقال لعبد الرحمن بن عوف: هل لك أن نسهر عليهم لنحرسهم ونرعاهم، فباتا يحرسان الناس، ويصليان ما كتب الله لهما فسمع عمر في جوف الليل بكاء صبي، فتوجه نحوه، وقال لأمه: اتق الله وأحسني الى طفلك، ثم عاد الى مكانه فسمع بكاءه، فعاد الى أمه، فقال لها مقالته وعاد الى مكانه. فلما كان آخر الليل سمع بكاء الصبي، فقال لأمه: ويحك اني لأراك أم سوء، مالي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة، قالت ـ وهي لا تعرف من تحدث ـ يا عبد الله، قد أبرمتني طول الليل إني أعالجه على الفطام فيأبى عليّ الا رضاعاً، قال ولِمَ؟،

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي. جـ ٢ ص ٢٧١

(٢) لعله كان يرى أن الطفل الرضيع يتغذى بلبن أمه فلا حاجة له الى نفقات خاصة.

(٣) جاءت القصة مختصرة في أحكام القرآن لابن العربي في الموضع السابق، وفي تاريخ عمر، وكتاب المجتمع الاسلامي للدكتور أحمد شلبي ص ٧٣.

قالت: لأن عمر لا يفرض الا للفطيم، قال: وكم لابنك من العمر، قالت كذا وكذا شهراً، قال لها ويحك لا تعجليه، فلما انتهى من صلاته قال: يا بؤسا لعمر، كم قتل من أولاد المسلمين، ثم أمر منادياً فنادى: لا تعجلوا صبيانكم على الفطام فأنا نفرض لكل مولود في الاسلام، وكتب بذلك الى الآفاق.

نضع هذه القصة أمام المرجفين الذين يرمون تشريع الإسلام بأنه غير واقعي، ونهمس بها في أذن الجامدين ممن ينتسبون اليه، الذين يرجعون كل شيء إلى الدين، ولا يخرجون عما نقل عن الأئمة السابقين، حتى ولو كان من المسائل الاجتهادية التي تختلف باختلاف المصلحة، وتتغير بتغير الظروف، فإذا ألجأتهم حاجة أو ضرورة لم يستجيبوا لندائها بالطريق الواضح الذي بينته النصوص، طريق الاستثناء على قدر الضرورة والحاجة، بل سلكوا بها طريقاً ملتوية، لا يقرها شرع ولا دين، طريق التحايل على شريعة الله، فيتحايلون على إسقاط الواجبات، وتحليل المحرمات، محافظين على صورة الشريعة ورسمها، متناسين روحها، معرضين عن مقاصدها وغاياتها.

ومما يلاحظ أنهم رضوان الله عليهم كانوا يختلفون في نظرتهم الى المصالح، وهذا يدلنا على أنه لا إلزام لما أفتوا أو قضوا به بناء على مصلحة اجتهادية غير منصوص عليها. نقل ذلك عنهم في قضايا عديدة منها.

إن أبا بكر حينما قسم المال بين الناس سوى بينهم، ولم يفضل أحداً على أحد في العطاء، فقيل له: يا خليفة رسول الله إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، فمن الناس لهم فضل وسوابق وقدم، فلو فضلت أهل السوابق والفضل بفضلهم، فقال: أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة.

ويجيء من بعده عمر، ويقول: «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً ولي فيه

رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه[1] » . واختلافهم فيما يصنع بضالة الابل حين التقاطها مشهور، وكذلك اختلافهم في توريث امرأة الفار الذي طلقها في مرض موته .

وجاء في الآثار أن عثمان رضي الله عنه أدعى عليه ، فبذل المال وقبل الصلح وقال : إن حلفت ربما يصيبني آفة فيقول الناس : إنه حلفاً كاذباً ، فعل ذلك بينما حلف عمر حينما ادعى عليه ولم يدفع المال صلحاً خشية أن يقال إنه كان كاذباً في إنكاره ودفع المال فراراً من اليمين[2] .

موقف التابعين وتابعيهم من المصلحة

وإذا ما طوينا الزمن وانتقلنا الى العصر الذي يلي عصر الصحابة وجدنا الخلف لهؤلاء طائفة عرفت في تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم، ولم يكن الفقه في عهدهم انتقل الى دور النظرية، بل كان كسابق عهده واقعياً .

وفي هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء . أهل الحجاز ، وأهل العراق ، تميزت كل طائفة عن الأخرى بمميزات . أبرزها استعمال الرأي في التشريع قلة وكثرة .

فأهل العراق وعلى رأسهم ابراهيم النخعي وشيوخه من قبله ذهبوا الى أن الشريعة جاءت لحكم ومقاصد ، وبنيت على أسباب وعلل ، وأنها معقولة المعاني ، وليس شيء منها قصد به التعبد الا ما كان منظما لعلاقة الانسان بربه ، فقعدوا القواعد ، وضبطوا عللها ، ثم فرعوا عليها ، ونشأ عن ذلك أن ردوا بعض الأحاديث التي جاءت مخالفة لها .

وأهل الحجاز وعلى رأسهم سعيد بن المسيب وبقية الفقهاء السبعة ، وهؤلاء

---

(١) راجع الخراج لأبي يوسف ص ٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع المبسوط للسرخسي جـ ١٦ ص ٧٤ ، وكتاب محاسن الاسلام ص ٨٧ لأبي عبد الله محمد ابن عبد الرحمن البخاري من فقهاء الحنفية في القرن السادس المتوفى سنة ٥٤٦ هـ .

وقفوا عند النصوص لكفايتها في نظرهم، وليس معنى ذلك أن الشريعة عندهم قاصرة، بل معناه أنهم لم يجدوا حاجة الى البحث عن العلل والمصالح فاكتفوا بما نقل لهم عن الصحابة من أحاديث وفتاوي.

والذي يعنينا هنا هو بيان موقفهم من المصالح ومدى اعتبارهم لها في اجتهادهم.

أما الفريق الأول فمسلكه العام في الاجتهاد والاستنباط كاف في الحكم عليهم، لأن طريقتهم تتلخص في اعتبار العلل والمصالح في الأحكام، فهم يعملون بالمصالح ما دامت في حدود الشريعة.

وأما الفريق الثاني فيكفي أنهم عملوا بما نقل لهم عن الصحابة من فقه واقعي متطور، وقد رأيت طريقتهم قريباً وكونهم وقفوا عندما نقل لهم لا يخرجهم عن دائرة المعتبرين للمصالح حيث لم يوجد عندهم ما يدعو الى التغيير الكثير.

على أن التاريخ نقل لنا مثلا عديدة من إفتائهم بالمصلحة وتغيير الحكم تبعاً لتغيرها.

ألا ترى ما يقوله واقد بن عبد الله بن عمر ـ رداً على أبيه في قوله «ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد» ـ «اذن يتخذنه دغلا؟ والله لا نأذن لهن[1]» فهو يقول ذلك لما تغير الزمن، مع اعترافه بأن رسول الله أذن لهن فيما رواه أبو داود في سننه: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن تفلات».

ويروي لنا ابن القيم[2] عن الزهري أنه قال: لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك، فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم اذا كانت من قرابة، وصار ذلك من الوالد

---

(١) صحيح مسلم جـ ٢ ص ٣٣

(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣٥

والولد والأخ والزوج والمرأة لم يتهم الا هؤلاء في آخر الزمان.

وأبو الوليد الباجي يروي في شرحه للموطأ[1] عن طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب، وربيعه بن عبد الرحمن، ويحيى بن سعيد الأنصاري أنهم أفتوا بجواز التسعير مع أن رسول الله ﷺ لم يفعله. وقال لما طلبوه منه: «بل الله يرفع ويخفض واني لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليس لأحد عندي مظلمة».

وبالجملة فموقف هؤلاء من المصلحة لا يختلف كثيراً عن موقف الصحابة منها.

موقف الأئمة أصحاب المذاهب وأتباعهم

وإذا ما انتقلنا الى عصر الأئمة أصحاب المذاهب لم نجد اختلافاً يذكر، فقد عملوا بالاستحسان، وفيه استثناء من النصوص والقواعد لما تدعو اليه المصلحة.

على أنهم أفتوا بالمصالح في مسائل كثيرة من غير أن يطلبوا لها شاهداً بالاعتبار.

فالإمام مالك - الذي عاش وتفقه في المدينة حتى صار أمامها، وهي موطن أهل الحديث، أو مدرسة الحديث كما يقول المؤرخون للفقه الاسلامي - عمل بالمصلحة وتوسع في الأخذ بها حتى ظنه كثير من العلماء أنه صاحبها.

والإمام أحمد بن حنبل رجل الحديث وامام المحدثين في عصره لما تفقه وصار من المجتهدين عمل بالاستصلاح، وتوسع فيه حتى كاد يقارب امام دار الهجرة في ذلك.

والأمام أبو حنيفة عمل بالمصلحة ولكن بعنوان آخر، فقد عمل بالعرف في أوسع نطاق، وهو كما عرفنا لا يعتبر الا تبعاً لمصلحة راجحة، كما عمل بالاستحسان.

---

(١) جـ ٥ ص ١٨

ومن أنواعه الاستثناء بالمصلحة . فلا يقال عنه إنه معارض للعمل بالمصالح

وما نقل عن الإمام الشافعي من اشتراطه أن يكون للمصلحة التي يعمل بها شاهد مما وردت به النصوص لم يكن إلا احتياطاً منه لئلا يقتحم هذا الباب من لم يتأهل له، أو يتخذ ذريعة الى الحكم بالهوى تحت ستار المصلحة .

وكذلك يقال فيما نقل عن بعض أتباع الأئمة من هذا النوع .

جاء في تفسير المنار[1] « وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً مع اعتبار كلهم له كما يقول القرافي ، خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم، وارضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام الى النصوص، ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس، ولم ينيطوها باجتهاد الأمراء والحكام، وهذا الخوف في محله ولكن لم يق الأمة من أهواء الحكام كما ينبغي . إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى » .

وهذا الاحتياط والتحرز هو الذي جعل الامام الغزالي[2] - فيما أفهم - يغير رأيه في العمل بالمصلحة ، فبعد أن كان يرى أن المصلحة المرسلة تعتبر إذا كانت في مرتبة الضرورة أو الحاجة كما قرره في شفاء الغليل رجع عن ذلك وقال: إنها لا تقبل إلا إذا كانت ضرورية كلية كما جاء في المستصفى .

هذا هو موقف الإسلام من لدن الصحابة إلى عصر الأئمة أصحاب المذاهب من العمل بالمصلحة . عملوا بها من غير إنكار يستحق الالتفات اليه ، وعلماء الأصول الذين قعدوا القواعد . منهم من صرح باعتبارها ، ومنهم من احتاط في تقريرها للسبب السابق ، وقد عرفت أنه لم يحقق الغرض المقصود، كما قال القرافي في عبارته السابقة ، بل تغالي بعضهم وأنكر العمل بها بجميع مراتبها فيما

---

(١) جـ ٧ ص ١٩٧ وما بعدها .

(٢) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٣

كتبه في الأصول[1] مع أنه كثيراً ما يعلل جواز الشيء بأن الحاجة تدعو اليه فيما كتبه في الفروع.

إمكان العمل بالمصلحة الآن وفتح باب الاجتهاد

وإذا كان الفقهاء في عصور الاجتهاد عملوا بالمصلحة من غير نكير، فلم لا نفتح باب العمل بها - مع فتح باب الاجتهاد من جديد - كما عمل بها سلف الأمة ودلت عليه الأصول الصحيحة، ونحتاط من ناحية أخرى، كأن نكل أمر تقدير المصلحة إلى جماعة مختارة تعرض عليها مشاكل الناس وحاجاهم، وهم يقررون لكل أمر ما يناسبه، ولا ندعها لتقدير الأفراد الذين لا يؤمن خطؤهم، ثم لا يكون العمل الا بما تقرره هذه الجماعة، وهذا لا يكون إلا إذا تألفت الجماعة على هيئة مؤتمر دائم، أو مجمع فقهي تحت رعاية الدولة التي تريد أن تعمل بشريعة الله.

إننا إن فعلنا ذلك أمنا جانب الهوى.

فإذا لم يتيسر تأليف هذه الجماعة تحت رعاية الدولة كان حقاً على العلماء الذين تأهلوا للأفتاء أن يفعلوا ذلك - وهذا واجبهم - فاذا ما أفتوا بمصلحة حددوا معها من يجوز له العمل بها من الحكام وغيرهم، فتبرأ ذممهم مما قد يقع من انحراف المنحرفين.

---

(١) كابن قدامة المقدسي الحنبلي في كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر» ص ٨٦ وما بعدها فانه قسم المصالح المرسلة الى ثلاثة أنواع. ما يقع في مرتبة الحاجة، وما يقع موقع التحسين والتزيين قال: وهذا الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، والثالث ما يقع في رتبة الضروريات، فذهب مالك وبعض الشافعية الى أن هذه المصلحة حجة، وبعد أن بين حجتهم قال: والصحيح أن ذلك ليس بحجة.
فانظر هذا ما نقل عن الامام مالك وغيره في هذا الباب!!، ولعله تابع الغزالي فيما ذهب إليه.

وقد كان هذا شأن العلماء المخلصين في كل فتاويهم بالمصلحة في مواطن الخطر، وهي الأمور العامة.

يقول الشاطبي في الاعتصام[1]: إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند الى ما لا يكفيهم، **فللأمام اذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال الى أن يظهر مال بيت المال**، ثم اليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به الى ايحاش القلوب، وذلك يقع قليلا من كثير، بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود... قال: وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا، فان القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فانه لو لم يفعل الأمام ذلك النظام بطلت شوكة الأمام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار الى أن قال: وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في أحكام القرآن، وشرط جواز **ذلك كله عدالة الأمام، وايقاع التصرف في أخذ المال واعطائه على الوجه المشروع.**

وبعد فتلك مصادر الفقه الاسلامي، وكلها ناطقة بواقعيته المعتدلة، مبعدة له عن المثالية الخيالية، التي صورها الخيال والوهم في أذهان المقلدين لكل ما يجيء من الغرب، وتثبت في وضوح أنه فقه مثالي كامل يحتذى حذوه، وتجعل منه مثلا أعلى للتشريع المحقق لمصالح الناس.

فنصوص في كتاب الله بينت أحكام بعض الجزئيات التي لا تتغير ولا تتبدل بياناً واضحاً لا خفاء فيه، وهذه تطبق أحكامها على وقائعها من غير أن يكون لأحد دخل في تغييرها أو تأويلها، وأخرى جاءت على هيئة قواعد عامة صالحة للتطبيق مهما تغير الزمن، أو تبدلت البيئات. طبقها الفقهاء والأئمة على مر العصور، وتنوع البيئات، وكلما جاء مع التطبيق عنت أو حرج تفادوه بعملية الاستثناء والاستحسان المقرر أصله في القرآن

---

(١) جـ ٢ ص ٢٩٥

وأحاديث لرسول الله ﷺ جاءت شارحة ومبينة لما أجمل في كتاب الله مكتفية في بيانها بما ظهرت حاجة الناس اليه حينذاك، مع أنها تنوعت حسب تنوع شخصيات الرسول.

فمنها ما صدر عنه تبليغاً وتشريعاً عاماً باعتبار أنه رسول مبلغ، وهذا يتبع فيه ما يتبع في نصوص القرآن، ومنها ما صدر عنه سياسة باعتبار أنه إمام يسوس الجماعة الى ما يحقق صالحها، ويدفع عنها ضرها وعنتها، وهذا النوع يدور مع الغرض الذي من أجله صدر عنه، وهو مفوض إلى رأي الإمام.

فإذا لاحظنا مع ذلك نصوص التيسير ورفع الحرج. والنصوص الدالة على أن الأصل في الأشياء الاباحة، وأن التحريم والمنع خلاف الأصل. ظهر لنا أن تطبيق نصوص التشريع لا يتنافى مع الواقعية في شيء، بل يتبين أنها هي التي رسمت طريقها الصحيح.

فإذا ما جاوزنا دائرة النصوص وجدنا الاجماع الذي ينبعث من واقع مصالح الناس الجماعية، ومن ورائه قياس يعمل على تحقيق المصالح المتشابهة مع ما وردت به النصوص، وقواعد كلية تطبق كذلك، فاذا ما حال قياس دون مصلحة، أو كان تطبيق القاعدة يؤدي الى الحرج ظهر الاستحسان فيعدل به المجتهد الى طريق آخر يحقق المصلحة، ويرفع المضرة والحرج.

فاذا لم يكن نص ولا قياس ولا استحسان كان الاستصلاح ووزن للمصالح بميزان الشريعة، فيأخذ بأقربها شبهاً وأعمها نفعاً، وأثبتها تحقيقاً.

كل ذلك مع ما للعرف من سلطان يوصلنا إلى أن الفقه الاسلامي فقه واقعي تعمل أصوله مرتبة على السير بالناس مع مقتضيات الحياة الصحيحة ولا يقف حجر عثرة في سبيل ركب الحياة، وليس فيه جمود ولا رجعية مهما طال عليه الزمن، وتقدمت به السن، ولن يشيخ هذا الفقه ما بقيت الدنيا وبقي الناس.

تنبيه

وقبل أن ننهي الكلام عن أصول ذلك الفقه الخالد ننبه إلى أمر هام، لو عقله الذين يرمون الفقه الاسلامي باللاواقعية لثابوا إلى رشدهم، ولبادروا إلى الاعتراف بأنه المؤسس للواقعية الصحيحة في عالم التشريع فنقول:

من الأمور المسلمة أن شريعة الله ـ الممثلة في كتاب الله وسنة رسوله ـ جاءت لتحقيق مصالح الناس بجلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم، لأن أحكامها تتعلق بأفعال العباد فتأمر بما فيه منفعة، وتنهي عما فيه مضرة.

والمنافع في هذه الحياة، وكذا المضار ليست خالصة، بل كل فعل فيه منفعة وفيه مضرة والحكم يتبع الغالب، فما غلب نفعه يطلب أو يباح، وما غلب ضرره يمنع.

وقد وضع القرآن الكريم أساس ذلك فيما شرعه يعلم ذلك بالتتبع للأوامر والنواهي فيه بل جاء ذلك صريحا في الجواب على السؤال عن الخمر والميسر، يقول جل شأنه:

﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾[1] فهي تخبر عن الخمر والميسر بأن فيهما منافع ومضار، وأن مضارهما اكبر من نفعهما، ولكنها لم تصرح بالتحريم القاطع، بل تأجل ذلك حتى نزلت آية المائدة، ولذلك لما سئل رسول الله ﷺ عند نزولها: هل حرمت الخمر؟ قال: لا.

وقد روى أن عمر رضي الله عنه فهم من أسلوبها أنها مقدمة لتحريمها، وقد كان.

---

(١) البقرة ـ ٢١٩

فأفعال العباد الواقعة تحت سلطان هذه الشريعة نوعان. نوع طلب فعله وان تنوع الطلب إلى محتم، وغير محتم، ونوع آخر طلب تركه - وان تنوع الطلب فيه كذلك،فالنوع الأول نفعه غالب، والثاني ضرره غالب، يدل لذلك كثير من التعليلات التي جاءت بها النصوص في تشريع كل من النوعين، والآيات العامة الدالة على حل الطيبات، وتحريم الخبائث فهي إذاً جاءت لمصلحة العباد تجلب لهم النفع، وترفع عنهم الضرر، ولم تأت لمجرد التقييد.

ومع أنها جاءت لاخراج الناس عن أهوائهم، وإلزامهم السير على طريقة معينة لم تنس واقع الناس، ففتحت باب الاستثناء في كلا النوعين عند الضرورة أو الحاجة،ففي قسم الممنوعات جاء الاستثناء الذي سماه الفقهاء فيما بعد بالاستحسان، وهو العدول عن الحكم الأصلي المحرم في بعض جزئياته إلى ما يشبه الاباحة، ولكنها إباحة مقدرة بقدر الضرورة أو بعبارة أدق، رفعت عنهم المؤاخذة على إتيان ذلك الفعل.

وفي القسم الآخر وهو المطلوب فعله أو إباحته باستثناء آخر وهو منع ذلك المباح إذا ما أسيء استعماله ليكون ذريعة إلى المحرم فيما سماه الفقهاء بسد الذرائع وهو منع المباح أو المشروع إذا أدى إلى ضرر أو مفسدة.

وبهذا نرى أن هذه الشريعة التي أصلت أصولها عنيت بالاستثناء المضطرد فجعلت له أصلين من أصولها مراعاة لواقع الناس، لو أحسن الفقهاء تطبيقهما في مواضعهما لما وقع الناس في حرج ولا أصاب المجتمع ضرر.

فهل وجد في قانون من القوانين الموسومة عندهم بالواقعية مثل ذلك؟!

مع ملاحظة أن أكثر الأئمة من الفقهاء، ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة قد اتفقت كلمتهم على العمل بهذين الأصلين، والخلاف بينهم إنما هو في

التوسع أو التضييق في التطبيق كما قدمنا في سد الذرائع، ءو في التسمية كما في الاستحسان.

كما صرح بذلك المحققون من الفقهاء والأصوليين، وان أنكر ذلك بعض أتباع المذاهب من الأصوليين.

ومن يتتبع فقه أصحاب رسول الله وهم القدوة بعده ﷺ يجد أنهم عملوا بهذين الأصلين وإن لم يسموهما بهذين الأسمين الذين ظهرا في عصر تدوين الأصول لتمييزهما عن غيرهما.

فما حكم عمر رضي الله عنه بتشريك الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم في نصيبهم من الميراث فرضا إذا لم يبق لهم ما يرثونه بالتعصيب إلا استثناء من الحديث (اعطوا الفرائض لأصحابها فما أبقته فلأقرب رجل ذكر)، وكذلك إفتاء فقهاء الصحابة بتوريث الزوجة من زوجها الذي طلقها طلاقا بائنا في مرض موته إذا مات قبل انقضاء عدتها يصدق عليه أنه استثناء من الحكم العام وهو منع توريث المرأة من زوجها بعد انتهاء العلاقة الزوجية لزوال سبب الأرث، وكل منهما يدخل تحت ما سماه الفقهاء فيما بعد بالاستحسان.

وما منع عمر رضي الله عنه عن زواج الكتابية مع إباحة القرآن لها لما يوصل إليه هذا الزواج من المفاسد، وإتمام عثمان رضي الله عنه الصلاة في السفر مع إباحة القرآن للقصر فيه لما رآه من ظن بعض أعراب البادية أنها شرعت هكذا وأشباهها إلا مما سماه العلماء فيما بعد بسد الذرائع.

تلك شريعة الاسلام جاءت لتحكم على واقع الناس ليستقيم أمره، فهي لا تخضع لواقعهم شأنها في ذلك شأن القوانين الوضعية بعد طول التعديل والتغيير - كما قدمنا - ولكنها مع ذلك لم تنس واقع الناس، فجعلت من أصولها أصلين للاستثناء ليكونا نافذتين تطلان على واقع الناس، فتعطل الحكم

الذي يلحق بالناس الضرر تطبيقا لمبدأ نفي الحرج المقرر في قوله تعالى ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] وقوله جل شأنه ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[2] وغيرهما من الآيات، والأحاديث الكثيرة المنقولة عن رسول الله ﷺ في هذا المعنى.

وفوق ذلك فهي من وضع الله العليم الخبير بأحوال عباده الذين استخلفهم في أرضه ليعمروها إلى أن يرثها سبحانه، ومنها خرج الفقه الاسلامي بالاجتهاد الذي أذن به رسول الله ودرب أصحابه عليه ليكونوا مصابيح تنير الطريق لمن جاء بعدهم من الفقهاء الذين يبحثون عن حكم الله لكل واقعة بما أقامه المشرع الأكبر من أدلة وأمارات.

فأين من هذا قوانين من صنع البشر معتمدين فيها على عقولهم القاصرة عن إدراك حقائق الأمور، وما تأتي به الأيام مع عدم العاصم لها من تسرب الأهواء وتسلط الأغراض.

وأخيراً نقول لكم: سائلوا التاريخ عنه. هل توقف عن مسايرة الزمن، أو اضطرب وسط المدنيات المختلفة حينما فتح المسلمون البلاد الكثيرة في القرنين الأول والثاني من الهجرة، وامتدت راية الاسلام من الصين في الشرق الى بلاد الأندلس في الغرب، وكان البحر الأبيض بحيرة إسلامية؟

سائلوا التاريخ. ماذا فعل هذا الفقه الذي ولد في أرض بدوية بعيدة عن المدينة في شبه الجزيرة العربية، وقام عليه أول الأمر عرب ولدوا في البادية، وتربوا فيها بعيداً عن زخرف المدنيات؟

سيجيبكم بأنه فقه عالمي، ساس شبه الجزيرة العربية مع ما فيها من نزعات

---

(١) الحجر - ٧٨

(٢) البقرة - ١٨٥

متباينة، وقبائل متفرقة، دانت له حضارات فارس والروم وغيرهما، وتقبل الكثير مما التقى به من عادات ،وأقر بعض أحكام الأكاسرة والأباطرة، ومن قبل ذلك أقر شيئاً غير قليل مما تعرفه العرب وحكموا به بعد أن هذبه وأزال فساده.

سيقول لكم: إنه لم يقف يوماً من الأيام أمام الحوادث، ولم يضق عن حكم لمعضلة أيا كان نوعها مدنية كانت أو جنائية أو عائلية، بل كان وما يزال قابلا للقيام بأعباء التقاضي على جميع أنواعه، وبين نصوصه ما يفصل في كل نزاع مهما كان نوعه.

إنه فقه متطور لا جمود فيه ولا رجعية متى حسن تطبيقه، تطور بسرعة مذهلة أيام الاجتهاد الأولى، ثم ضعفت فيه هذه الحركة بعد انتشار التقليد ولكنها لم تمت، ضعف لأسباب خارجة عن ذاته وطبيعته، ولم تمت لأن الفقهاء المقلدين أباحوا من العقود والتصرفات أنواعاً لم تكن موجودة في الصدر الأول، تصرفات اقتضتها مصالح الناس، مصالح عامة تكررت حتى صارت عرفا عاماً، وأخرى خاصة بالأفراد أو الجماعات لم ترق الى مصاف الأعراف.

فعقد الاستصناع. وهو الاتفاق على صنع شيء موصوف مع أن فيه بيعاً لمعدوم.

وعقد التحكير. وهو أن يدفع شخص مبلغاً من المال بمثابة أجرة معجلة لأرض موقوفة خالية ويستولي عليها في نظير ذلك، ويكون له حق التصرف فيها كتصرف المالكين من بناء وغراس وغير ذلك مع ترتيب أجر قليل عليها، وقد أجاز الفقهاء هذا العقد تيسيراً على الناس، ودفعاً لما يلحقهم من الحرج المترتب على عدم جواز بيع الوقف، وحق القرار يصح بيعه ويورث عنه. **ولقد جوز فقهاء الحنفية بيع الاستجرار**، وهو أن يأخذ الشخص حاجاته اليومية من

البدال أو القصاب أو غيرهما من غير اتفاق على الثمن عند الأخذ ثم يحاسبه كل مدة، كالأسبوع أو الشهر مثلا[1].

أجازوه وإن اختلفوا في تخريجه، فمنهم من جعله من بيع المعدوم واستثناه منه، ومنهم من جعله من باب قرض الأعيان ويكون ضمانها بالثمن استحساناً، ومنهم من يجعله من ضمان المتلفات باذن مالكها تسهيلا على الناس.

وهذا الاختلاف في التخريج يعطينا صورة عن مقدار تحرز هؤلاء الفقهاء، واحتياطهم، وعدم إقدامهم على إباحة شيء إلا اذا كان له نظير مما اجتهد فيه السابقون.

وبيع الاستجرار ليس قرضاً، ولا ضماناً للمتلفات باذن مالكها، وإنما هو بيع لفظاً ومعنى، والمتعاقدان لم يقصدا به غير البيع، فاذا كان الثمن معلوماً حين الأخذ ودفع الثمن جملة قبل الأخذ كان بيعاً بالتعاطي كما يقول ابن عابدين، وإن كان الثمن مؤخراً إلى آخر المدة كان بيعاً أجل فيه الثمن الى وقت معين، وهو الوقت المقرر للاستجرار، وغالب صور بيع الاستجرار في زماننا تقع على هذا الوجه، لأن أثمان الأشياء التي يقع فيها الاستجرار معلومة للمتبايعين، وقد يدفع المشترى مبلغاً في أول المدة ليأخذ به ما يحتاجه على دفعات، وهذا قليل، والكثير أن يأخذ ولا يدفع الثمن الا في آخر المدة.

فاذا لم يكن الثمن معلوماً وقت الاستجرار بأن كانت أثمان السلع متغيره من حين لآخر، وقد لا يرضى البائع بالبيع بسعر اليوم كان هذا بيعاً بما ينقطع عليه السعر، وهو بيع بما يكن عليه سعر السوق في وقت مستقبل وقد جوزه فقهاء الحنابلة[2]. فيكون بيع الاستجرار على أي صورة وقع جائزاً عند الفقهاء.

---

(١) رد المحتار جـ ٤ ص ١٣. الطبعة الثالثة الأميرية.

(٢) راجع إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٠٢.

وقد جوز الفقهاء أشياء كثيرة كانت ممنوعة من قبل لما اضطر الناس إليها ،أو دعتهم الحاجة الى فعلها ، كأخذ الأجر على تعليم القرآن والأذان وسائر الطاعات.

وإليك هذا المثال من الفقه الحنفي - في عصر التقليد - نقل ابن عابدين في كتابه رد المحتار على الدر المختار جـ ٥ ص ٧٣٠ عن صاحب القنية قوله: « السلف قالوا بوجوب النفقة لطالب العلم، لكن أفتى أبو حامد بعدمه لفساد أحوال أكثرهم، ومن كان بخلافهم نادر في هذا الزمان، فلا يُفرد بالحكم دفعا لحرج التمييز بين المصلح والمفسد، قال: لكن بعد الفتنة الكبرى (يعني فتنة التتار) التي ذهب بها اكثر العلماء والمتعلمين نرى أن طلبة العلم يمنعهم الاشتغال بالكسب عن التحصيل ويؤدي إلى ضياع العلم، فكان المختار الآن قول السلف، وهفوات البعض لا تمنع الوجوب كالأولاد والأقارب، وأقره في البحر، وقال: وأقول الحق الذي تقبله الطباع المستقيمة ولا تنفر منه الأذواق السليمة القول بوجوبها لذي رشد لا غير، ولا حرج في التمييز بين المصلح والمفسد لظهور مسالك الاستقامة وتمييزه عن غيره » ا هـ.

فهذا الإفتاء المتغير في وجوب نفقة طالب العلم لتغير الأحوال يدل على أن الفقه الإسلامي لم يترك واقعيته حتى في عصور التقليد التي وصفها المؤرخون له بالجمود .

وما لنا نذهب بعيداً نتلمس الدليل على واقعية هذا الفقه وملاءمته لهذا العصر، ووفائه بحاجاته والدليل بين أيدينا من صنع رجال القانون أنفسهم - الذين طعنوا هذا الفقه غير مرة بأنه غير صالح - فقد تيقظوا أخيراً إلى ما فيه من حلول لمشاكل الحياة، وما قام عليه من أسس ومبادىء سامية لا غنى للتشريع الحديث عن الأخذ بها، فنادى المنصفون منهم بالرجوع في التشريع

للشرق الى ذلك الفقه، وعدم الاسترسال مع التقنين الغربي الذي لا يلائم بيئاتنا الشرقية، وكان من نتيجة ذلك أن أخذ القانون المدني الحالي الكثير من أحكامه، بل وجعل الشريعة الإسلامية مصدراً رسمياً من مصادره. وقد دارت الأيام وحدث ما لم يكن في الحسبان، فقد أدخل على الدستور المصري التعديل الذي ينص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لكل القوانين، والدولة في طريق تقنين الشريعة الإسلامية لتحل محل القوانين الوضعية لتزول مخالفة هذه ا لقوانين للدستور. وإن كان هذا الأمر يسير متعثرا فيتقدم خطوة ويتأخر خطوات لأسباب ظهر بعضها وستظهر .... الأيام باقيها.

ونحن نقول لهم: لم هذا التردد؟

وفي الفقه الاسلامي بمذاهبه العديدة على وضعها الحالي ثروة عظيمة كافية لأن تكون مادة للتقنين الشامل الكامل، لأن ما لا نجده في مذهب نعثر عليه في آخر، وما نراه مضيقاً محرجاً في أحدها نجد نظيره موسعاً في غيره **فهو - كما يقول الدكتور السنهوري في إحدى مقالاته - صالح لأن يؤخذ منه قانون كامل بوضعه الراهن من غير تطوير ولا تحوير.**

ولقد قرر مؤتمر القانون المقارن في أسبوع الفقه الاسلامي[1] ما يقرب من ذلك.

وأقرب مثال للدلالة على استجابة هذا الفقه بمذاهبه العديدة لما تتطلبه الحياة من تشريع ما حدث في شأن الوصية للوارث.

فقد كان المعمول به قبل صدور قانونها رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ م مذهب

---

(١) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء.

الحنفية وهو يمنع الوصية للوارث، ويجعلها موقوفة على إجازة بقية الورثة مما جعل الناس يتحايلون عليها بطرق أخرى، ففعلوها على هيئة بيع صوري اضطرب أمامه القضاء، فحكموا عليها مرة بالابطال، نظراً إلى حقيقتها والقانون لا يبيحها، وأخرى بالتصحيح نظرا إلى صورتها وهيئتها، وأنها بيع صدر في حالة الحياة.

ومن أجل ذلك الوضع الشاذ المضطرب نادى رجال القانون بالبحث في أحكام الشريعة عن مخرج لهذا المأزق، فطالب الدكتور السنهوري[1] في مقال له عن وجوب تنقيح القانون المدني عام ١٩٣٦ م بالبحث في الشريعة عن حكم يجيز الوصية للوارث، لأن الناس إزاء منع الشريعة لهذه الوصية تحايلوا بشتى الطرق على تنفيذ رغباتهم بصورة عقد بيع مثلا، وهو في حقيقة الأمر وصية.

وأن المحاكم في كل يوم تواجه أشكالا من هذه العقود التي تحف بها قرائن قاطعة تدل على أن أصحابها أرادوا بها الوصية لا البيع، لجئوا الى البيع لما ضاقت بهم أحكام الوصية، وقد توجد لديهم أسباب قوية تدعوهم الى ايثار بعض الورثة بشيء من أموالهم، وقد وقفت المحاكم الأهلية أمام هذه العقود وقفة المتردد، فهي تارة تقرها على أساس أنها بيع صحيح إذا وجد ما يبررها من ظروف أسرة الموصى مكتفية بالشكل دون الموضوع، وطوراً تبطلها باعتبار أنها وصايا صادرة لبعض الورثة، وهذا مما يدعو الى التفكير عند تقنين أحكام الوصية في بحث أحكام الشريعة في هذا الموضوع، فهل يجد الباحث فيها شيئاً يعين على مجاراة مثل هذه الظروف العملية، فتباح الوصية للوارث، ولو في حدود ضيقة.

وقد استجاب المشرع لهذا الرجاء بما وجده في الفقه الإسلامي من آراء تبيح

---

(١) مجلة القانون والاقتصاد. السنة السادسة.

تلك الوصية، فصدر قانونها مبيحاً الوصية للوارث وغير الوارث على السواء في مادته السابعة والثلاثين مستنداً لرأي فقهاء الشيعة الزيدية.

ولا يضير القانون في شيء أن نقده بعض شراحه، بأنه ترك المذهب المشهور، وأخذ برأي مغمور يؤدي العمل به إلى إثارة الحفيظة والبغضاء بين الورثة. لا يضيره ذلك، لأن وزن الآراء وتقديرها الصحيح لا يكون من ناحية الشهرة وعدمها.

ولقد نقدته في كتابي «أحكام الوصايا والأوقاف»[1] من أنه لم يأخذ بمذهب الزيدية بتمامه، ولو فعل لما كان سبباً في إثارة البغضاء بين الورثة، لأنهم يشترطون لصحة هذه الوصية التسوية بين الورثة فيها، وبخاصة إذا كانوا من طبقة واحدة كالأبناء أو الأخوة والأخوات، بعد أن بينت أنه مذهب قوي يستند إلى حجة قوية من كتاب الله.

وثانياً: من ناحية إطلاقه الإباحة، ولو قيدها بما إذا وجدت حاجة تبررها من عجز أو ضعف أو ما شاكلها لما جاء مخالفاً لرأي جمهور الفقهاء، بل كان يتفق مع أصوله التي تبيح الاستثناء عند الحاجة استحساناً، ويكون الأصل عدم الصحة لحديث «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا لوصية لوارث» ويستثنى منه موضع الحاجة وهي تقدر بقدرها، كما بينا ذلك من قبل عند الكلام على الاستحسان، بل لأصبح مستنداً إلى أصل مقرر في القرآن والسنة، «إلا ما اضطررتم إليه»، وقد قدمنا أن رسول الله استثنى أشياء لم تصل إلى حد الضرورة.

ولعل المشرع يلاحظ ذلك عند تعديل هذا القانون، فيقيد إباحتها بما إذا وجدت حاجة واضحة تدعو اليه.

---

(١) ص ٩٢ وما بعدها الطبعة الثالثة.

هذا مثل نسوقه للدلالة على أن في الفقه الإسلامي - بوضعه الحالي - استجابة لما تتطلبه الحياة من إصلاح ينشده لها العقلاء المنصفون.

ومن قبل استجاب لصرخات الأصلاح العديدة، فخرجت منه مجموعة قوانين في أطراف من مسائل الأحوال الشخصية غير متقيدة بمذهب خاص، كمسائل الوصية والمواريث، وبعض مسائل الوقف والطلاق والنفقة والعدة.

قوانين دلت في مجموعها على أنه يمكن أخذ قانون كامل من ذلك الفقه تكون الشريعة الإسلامية هي مصدره الوحيد، وما لا نجده فيه لعدم وجوده في زمن تأليفه فباب الاجتهاد مفتوح لاستنباط أحكامه بواسطة أصوله المرنة التي قدمنا شرحا لها.

فهذا الفقه ثروة تشريعية ضخمة صالحة لأن تسوس العالم من جديد أو على الأقل تسوس الشرق مهد الرسالات السماوية، ففيه نزلت أصوله، وفيها نما وازدهر.

هذه حقيقة اعترف بها كثير من علماء الغرب القانونيين وغير القانونيين أفراداً وجماعات.

وقد قدمنا بعض مقالاتهم[١]، ونزيدك منها ههنا.

يقول العلامة سانتيلانا[٢]: « إن في الفقه الاسلامي ما يكفي المسلمين في تشريعهم المدني إن لم نقل إن فيه ما يكفي الانسانية كلها ».

وجاء في كتيب الأستاذ هاك عن « مساهمة الاسلام في السلام العالمي[٣]: إن الأمم تبذل الكثير من الجهود وتعقد المؤتمرات لمنع التسليح ومنع الحرب أو

---

(١) عند الكلام على أثر الدين والأخلاق في الفقه الاسلامي.

(٢) نقلا عن كتاب روح التشريع الاسلامي ص ٢٥٥

(٣) نقلا عن محاضرة للدكتور عبد الفتاح حسن النائب بمجلس الدولة بعنوان « ميثاق الأمم والشعوب في الاسلام » التي ألقاها بقاعة المحاضرات بالأزهر.

التقليل من فرص إعلانها ، ولكن جهودها باءت جميعاً بالفشل ، ذلك لأن الدول إذ تتعهد لا تقيد نفسها بالمعاهدة الا حين تنعدم عندها الوسيلة لنقضها ، حتى إذا ما توفرت عندها القوة الكافية لذلك أعلنت أن المعاهدة التي أبرمتها وارتبطت ببنودها حبر على ورق، ويقدم لنا التاريخ الكثير من الأمثلة على ذلك .

ولو طبقت أحكام الإسلام فيما يتعلق بالحروب والجهاد تطبيقاً كاملا لوجد العالم فيها جنته التي يبحث عنها بدلا من الجحيم الذي هو مسوق اليه ، ليطع كل منا دعوة الله تعالى التي يقول فيها ﴿كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ .

وقد وضع مؤتمر شعبة الحقوق الشرقية من المجتمع الدولي للحقوق المقارنة في سنة ١٩٥٢ م - بعد أسبوع الفقه الإسلامي الذي بحث فيه بعض الموضوعات العامة وناقشها - تقريرا إجماعياً اعترف فيه المجتمعون .

(أولاً) بأن مبادىء الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يمارى فيها .

(وثانياً) بأن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات .

ومن الأصول الحقوقية هي مناط الإعجاب ، وبها يتمكن الفقه الإسلامي من أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجياتها[1] .

ومن قبل ذلك انعقد مؤتمر المحامين الدولي في مدينة لاهاي بسنة ١٩٤٨

---

(١) راجع مقدمة المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقاء .

ومؤتمر القانون المقارن بها أيضاً عام ١٩٣٧ . واعترف المؤتمرون بما يقرب من هذا[١] .

وإذا كان الفقه الإسلامي في هذه المرتبة في نظر الأجانب، فما باله نُحي عن مكانته في بلاد تدين بالاسلام؟ إنها السياسة والاستعمار الأجنبي مع تقصير المنتسبين اليه يوم طلب منهم عمل قانون من المذاهب الفقهية المختلفة ليسهل تطبيقه أمام القوانين الحديثة.

وفي رأيي أن هذا الفقه لو بقي معمولا به في البلاد الإسلامية كما كان في عصوره الأولى لنا وزاد مع الزمن، ولسرت الحياة في فروعه المختلفة، ولما وقف عند المكتوب في الكتب بوضعها الراهن، لأنه كالبذر الصالح لا ينمو ولا يثمر إلا إذا وجدت التربة الصالحة مع الجو الملائم، والأيدي التي تقوم على خدمته. والتاريخ أصدق شاهد على ذلك.

ففي العصر الذي كان حكامه يعنون بهذا الفقه، ويكرمون رجاله، ويطلبون منهم البحث عن أحكامه الملائمة للزمن الذي يعيشون فيه ترى نشاطاً ظاهراً في محيط الفقه والفقهاء، وتسابقاً على البحث والاجتهاد، وعلى العكس من ذلك يكون العصر الذي يعزف حكامه عنه الى غيره من قوانين الغرب خمول وركود، وإن وجد نشاط ففي دائرة الدرس محدود.

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ .

المطلب الثالث

في طريقة الانتفاع بهذا الفقه ودفع الشبهات التي تثار حول تطبيقه في الوقت الحاضر

وإذا كان القانون لا يكتب له البقاء الا من مسايرته المستمرة للأحداث التي تخرج الى عالم الوجود، ولا يستطيع أن يؤدي دوره الا اذا وجدت هيئة مستعدة دائما لتحقق تطابقه مع تلك الأحداث، وتنقله من عالم التجريد الى عالم الواقع[1] كما يقول سالي وديموج من الفقهاء الغربيين.

فالفقه الإسلامي ـ كقانون ـ لا يستطيع أن يؤدي دوره كاملا الا اذا وجدت تلك الهيئة المنظمة لتطبيقه لتعمل على الملاءمة بينه وبين واقع الناس، وهذا لا يكون الا بفتح باب الاجتهاد من جديد، لأن الاجتهاد هو شريان الحياة في جسد الفقه، وبقدر قوة هذه الحياة تكون منزلة ذلك الفقه، ونحن إذ نطالب بفتح باب الاجتهاد لا نعني أن بابه قد أغلق فيما مضى وأن الأمر حقيقة واقعة، لأن كل ما حدث فيا مضى لا يعدو ـ في نظري ـ أن يكون مجرد دعوى صدرت من جماعة من الفقهاء في فترة معينة من تاريخ الإسلام، صدرت ومعها ما ينقضها وينادي ببطلانها، فهؤلاء لم يقولوها استناداً الى نص أو إجماع سابق، بل قالوها اجتهاداً منهم ليصلوا من ورائها إلى غرض معين، هو منع المدعين الذين لم يتأهلوا له من دخوله، والوقوف في محرابه.

---

(١) رسالة نظرية الاستغلال للدكتور توفيق فرج ص ٢

بدليل أنه لم يخل عصر من العصور ـ بعد صدور تلك الدعوى ـ من وجود مجتهد أو اكثر ،بيد أن منهم من كان يعلن عن اجتهاده، ويتحمل في سبيله من أنصار التقليد كل ألوان السخرية والاستهزاء . ومنهم من كان يجتهد ويدون آراءه بدون أن يشعر بها غيره أو ينسبها إلى مجتهد سابق .

وقع ذلك مصداقاً لقول رسول الله : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله » ، وفي رواية « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون »[1] .

اننا لا نطالب بهذا النوع من الاجتهاد ، وهو الاجتهاد الفردي ، لأنه لا يحل المشكلة ، بل قد يزيدها تعقيداً ، وبخاصة وقد كثر دعاته ، بل قد وجد من ينقل آراء السابقين وينسبها لنفسه ، ولاجتهاده المزعوم بكلمة ما أسهلها كتابة ونطقاً « وأنا أرى كذا وكذا » ؟؟

وانما نقصد اجتهاداً يخرجنا من جمود الفقهاء المتأخرين ، وفي الوقت نفسه يسير بنا قدماً إلى الأمام حتى يسترد ذلك الفقه مكانته في عالم التشريع والتطبيق .

اجتهاد جماعي بصورة مستطاعة ميسورة متى خلصت النيات وصدقت العزائم ، وذلك بتأليف هيئة فقهية يطلق عليها اسم « **المجمع الفقهي** » أو « **المجلس الأعلى للفقه والتشريع** » يختار أعضاؤه من أصحاب الملكات الفقهية الناضجة ، لا نقتصر في تكوينه على فقهاء جمهوريتنا ، بل نجعل الباب مفتوحاً أمام الراغبين من البلاد الاسلامية الأخرى[2] .

---

(١) تفسير المنار جـ ٧ ص ١٤٣

(٢) قد استجابت الدولة فأنشأت مجمعا أسمته « مجمع البحوث الاسلامية » يتبع الأزهر وحل محل جماعة كبار العلماء التي كانت موجودة فيه من قبل ، وفتح أبوابه لكل البلاد الاسلامية وعين فيه من كل قطر عضو أو أكثر ولم يقتصر على الفقهاء بل عين فيه أعضاء من غيرهم . . .

ومن يدري، لعل هذا يكون مقدمة للوحدة التي نجاهد من أجلها وأن الله يجمع المسلمين بشريعته كما جمعهم بها من قبل.

وهذا المجلس تعرض عليه المشكلات الفقهية التي وجدت في هذه الأيام ليخرج لها أحكاماً تتلاءم مع مبادىء الشريعة السامية. ويعيد النظر فيما قرره الفقهاء السابقون من أحكام اجتهادية تأثرت بأعراف الناس في أزمنتهم.

وأخيراً يصوغ من هذا الفقه قانوناً عاماً مأخوذاً من جميع المذاهب إذا وجد فيها ما يفي بذلك مما يتلاءم مع حاجات الناس، ومصالحهم، فان لم يوجد فبالاجتهاد.

وهذا هو المبدأ الذي قرره رسول الله من قرون طويلة مضت.

جاء في إعلام الموقعين لابن القيم[1]. روى مالك بن أنس بسنده الى علي بن أبي طالب قال: «قلت يا رسول الله. الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة قال: «اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد».

وهو ما فعله عمر بن الخطاب في خلافته، فقد جمع حوله كبار الصحابة ووفقهاءهم، ومنعهم من الخروج من المدينة الا باذنه، والى أجل محدد ليعرض عليهم ما يأتيه من مشكلات جديدة.

وهذا العمل إذا لم يوله ولاة الأمور في الدولة عنايتهم وتشجيعهم قلت فائدته، أو ضاعت ثمرته. والتاريخ البعيد والقريب تشهد صفحاته بأنه فقها لم يزدهر إلا في رحاب الدولة وتشجيعها، وفي ظلال عناية الخلفاء والأمراء، ولا يتم ازدهاره الا اذا خضع لأحكامه الراعي قبل الرعية.

---

(١) جـ ١ ص ٧٤

تتمة في إبطال ما أثير من شبهات حول تطبيق هذا الفقه في عصرنا الحاضر

قد يقال: إن مشكلات زمنية كثيرة تعترض طريق الفقه الاسلامي فتحول بيننا وبين تطبيقه. منها نظام الفوائد الذي عم المعاملات كلها، حتى لا تكاد تخلو منه معاملة من المعاملات التجارية، والأنظمة الاقتصادية الحديثة، التي دخلت حياة الناس، فأضحت من حاجاتهم الملحة، بل من الضرورات لدى بعض الأفراد ـ كشركات التأمين، وشركات المساهمة ـ مما تتعارض أحكامها مع أحكام ذلك الفقه. الأمر الذي يجعل تطبيقه متعذراً، أو يوقع الناس في حرج بين.

ونحن نجيب عن ذلك بأن هذه الأنظمة وغيرها لا تحول دون تطبيق أحكام هذا الفقه، لما عرفت أنه فقه مرن بأصوله وقواعده، فهو لا يهدر الجديد لأنه جديد، بل لما فيه من الفساد البين، وقد كان هذا موقفه دائماً مع ما التقى به من عادات ومعاملات فيما فتحه المسلمون من بلدان عديدة في صدر الإسلام.

فقد أقر الصالح منها، وأبطل الفاسد المخالف لقواعده، ولم يقم العثرات في سبيل مصالح الناس، بل عمل على تحقيقها بشتى الوسائل، فكان ولا يزال يجلب المنافع لهم، ويدفع المضار ويرفع الحرج عنهم، ولو أدى ذلك الى التغيير في بعض أحكامه.

وقد قدمنا أن كثيراً من الفقهاء أفتوا بجواز أشياء كانت ممنوعة لما دعت اليها الضرورة أو الحاجة الملحة، وخصصوا النصوص بأعراف الناس الصحيحة كما سبق بيانه.

ولم يكن مسلكهم في ذلك ابتداعاً ولا مخالفة، ولكنه اتباع وموافقة لكتاب الله، ولسنة رسول الله ﷺ، فكتاب الله ينفي الحرج عن شريعته في

صراحة، ويؤكد في غير آية أنه أراد بهم اليسر لا العسر فلم يكلفهم إلا وسعهم، ووضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

ومن آيات رحمته أنه حرم عليهم أشياء معدودة، ثم استثنى منها مواضع الضرورة.

والرسول عليه السلام الذي وكل اليه البيان حينما بين مبدأ الاستثناء وطبقه لم يقف باستثناءاته عندما سماه العلماء فيما بعد بالضرورات، بل توسع فيها حتى شمل ما هو في مرتبة الحاجات أيضاً، وإنك لتلمح من تطبيقه فيما أثر عنه من ذلك أنه كان يعمل بروح التشريع دون التقيد بالألفاظ وما يتبادر منها.

ومن هنا جاء تشريع الرخص التي لا ينكرها أحد ممن يدين بالإسلام وعلى ضوئها قرر الفقهاء قاعدتهم المشهورة «كلما ضاق الأمر اتسع» وما في معناها من قولهم «الضرورات تبيح المحظورات» «والمشقة تجلب التيسير».

هذا وإن رسول الله الذي أكد تحريم الربا يرشدنا في بعض أحاديثه الى طريق آخر مشروع نتوصل به الى تحقيق أغراضنا بعيداً عن الربا والمرابين، وذلك فيما رواه البخاري[1] عن أبي سعيد وأبي هريرة أن رسول الله استعمل رجلا على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب، فقال له: أكل تمر خيبر هكذا؟، قال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً وقال في الميزان مثل ذلك.

---

(١) متفق الأخبار بشرح نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٦٦، وفي نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ٤٣: أخرج البخاري ومسلم عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ بعث أخا بني عدي الأنصاري واستعمله على خيبر الخ ثم قال: أخرجه البخاري في أربعة مواضع من صحيحة. في البيوع، وفي الوكالة، وفي المغازي وفي الاعتصام.

ورواه مالك في الموطأ[1] عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أنه قال: قال رسول الله: التمر بالتمر مثلا بمثل، فقيل له: إن عاملك على خيبر يأخذ الصاع بالصاعين، فقال رسول الله: ادعوه لي، فدعي له فقال له رسول الله: أتأخذ الصاع بالصاعين، فقال يا رسول الله لا يبيعونني الجنيب بالجمع صاعاً بصاع، فقال له رسول الله: بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً[2] ».

فأنت ترى أن العامل اشترى الجيد بالرديء متفاضلا، لأنه لم يجد من يعطيه الجيد بالرديء متماثلا، فنهاه الرسول عن ذلك، وبين له الطريق السليم الذي يصل به الى غرضه من غير أن يرتكب محظوراً منهياً عنه.

ومن هذا تعلم أن الشارع كلما أغلق أمام الناس باباً من أبواب الحرم فتح لهم باباً آخر من أبواب الحلال.

وعلى تلك الأسس يستطيع الفقه الإسلامي أن يتحكم في هذه المعاملات من غير أن يوقع الناس في الحرج.

فالقرآن حرم الربا تحريماً مؤكداً، وأعلن الحرب على المرابين، وتوعدهم بعقاب أليم في الآخرة، ولكنه جاء به مجملا غير مفصل، والرسول فصله وبينه في أصناف ستة، حرم فيها الربا بنوعيه « الفضل والنسيئة »، « مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد[3] ».

---

(١) شرح الباجي جـ ٤ ص ٢٣٨.

(٢) الجنيب هو التمر الجيد غير المختلط بالرديء بعد ما أخرج منه حشفه ورديئه، والجمع هو التمر المختلط بغيره، والميزان هو الموزون. أي وقال في الموزون مثل ما قال في المكيل.

(٣) في الحديث المشهور الذي أخرجه البخاري عن أبي الاشعث عن عبادة قال رسول الله « الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد، فاذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد » نصب الراية جـ ٤ ص ٤٣

وقطع الطريق على المحتالين بقوله في بعض الروايات: « جيدها ورديئها سواء وقال: « فمن زاد أو استزاد فقد أربى ».

فيكون الربا بنوعيه ـ الفضل والنسيئة[1] ـ محرماً في هذه الأصناف الستة بهذا النص، واتفق الفقهاء على أن النوعين محرمان في الصنف الواحد، وعند اختلاف الصنف يحرم النساء فقط، كما يصرح الحديث في آخره « فاذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد »، فمن استحل من ذلك شيئاً من غير ضرورة فقد ارتكب جرماً عظيماً ينكره الاسلام أشد الانكار.

وبقي الربا في غير هذه الأصناف من غير بيان صريح موكولا الى اجتهاد المجتهدين، فكان الاشتباه والاشكال. الأمر الذي جعل عمر بن الخطاب يقول: « ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ عهد الينا فيهن عهداً ننتهي اليه الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا » يعني بذلك بعض المسائل التي فيها شائبة الربا[1].

---

(١) والنوعان ليسا في درجة واحدة في التحريم، فربا النسيئة حرم لذاته قصداً، وهو الذي عناه القرآن بقوله ﴿لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾، وأعلن الحرب على آكليه، لأنه الشائع عندهم حين نزول القرآن، وربا الفضل حرم لكونه وسيلة الى الأول حيث يوصل اليه في غالب صوره، فتحريمه من باب الذرائع. يدل لذلك ما رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله أنه قال « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرماء » والرماء هو الربا، ومن هنا فرق ابن القيم بينهما في التسمية، فسمى الأول الربا الجلي والثاني الخفي، ثم رتب على ذلك الاختلاف في بعض الأحكام، فقال: إن ما حرم لذاته لا يباح شرعاً إلا لضرورة إن كان مما يضطر اليه، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة والمصلحة، وبنى على هذا جواز بيع الحلية من الذهب والفضة بنقود منها تزيد على وزنها في مقابلة ما فيها من الصنعة، واستشهد على جواز ربا الفضل للمصلحة الراجحة باباحة النبي بيع العرايا، وذكر له نظائر اباحة نظر الخاطب والطبيب والشاهد الى المرأة الأجنبية الخ راجع تفسير المنار جـ ٧ ص ١٨٠ وما بعدها.

(٢) تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٢٧

وروى أنه خطب الناس في خلافته فقال: أيها الناس إني لعلى أنهاكم عن أشياء تصلح لكم، وآمركم بأشياء لا تصلح لكم، وإن من آخر القرآن نزولا آية الربا، وأنه قد مات رسول الله ولم يبينه لنا، فدعوا ما يريبكم الى ما لا يريبكم».

وفي رواية: إن من آخر ما نزل اية الربا، وأن رسول الله قبض قبل أن يفسرها فدعوا الربا والريبة[1].

وإذا وصل إشكال الربا الى هذا الحد فلا غرابة أن يختلف الفقهاء في جريانه فيما عدا تلك الأصناف التي عدها الحديث.

فقصره قوم عليها، ولم تكن علة القصر قاصرة على عدم القول بالقياس كما يقول أهل الظاهر، بل منعه بعض القائلين بالقياس بحجة أن علل القياسيين فيها ضعيفة.

يقول ابن القيم[2]: تحريم الربا في الأشياء الستة متفق عليه، ثم قصره بعضهم عليها، وأقدم من يروي هذا عنه قتاده، وهو مذهب أهل الظاهر، واختيار ابن عقيل من الحنابلة في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس. معللا ذلك بأن علل القياسيين في مسألة الربا ضعيفة، وإذا لم تظهر علة امتنع القياس.

وعداه آخرون الى غير هذه الأنواع بطريق القياس من غير أن يتفقوا على علة التعدية[3]، فحكم كل إمام علته التي استنبطها في التحريم، فحرم بها أشياء

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٨

(٢) تفسير المنار الموضع السابق ص ١٨١

(٣) فالمالكية جعلوا علة تحريم النساء في الذهب والفضة كونها رؤوساً للأثمان وقيما للمتلفات وفي الأصناف الأربعة هي الطعم والادخار، وقيل الادخار فقط، والشافعية. وافقوهم في الذهب والفضة، وجعلوها في غيرهما الطعم يعني كون الشيء مطعوماً مقتاتاً، والحنفية جعلوا العلة في الكل اتحاد القدر من الكيل والوزن، وأما علة تحريم التفاضل فهي اتحاد الصنف مع ما سبق.

قد يوافقه عليها غيره، وقد يخالفه كما هو مفصل في موضعه من كتب الفروع.

فالربا فيما عدا الأنواع الستة غير متفق على تحريمه بين أئمة الاجتهاد، ولكن المتأخرين من الفقهاء أطلقوا لأقيستهم العنان، فحرموا بها تصرفات كثيرة تحت عنوان الربا وشبهة الربا مستندين في ذلك الى ما يروي أن رسول الله حرم الربا والريبة، وفسروا الريبة بشبهة الربا.

وهكذا فتحوا أبواب التحرم ظناً منهم أن دين الله يقضي بذلك، فأوقعوا عباد الله في الحرج، ومنعوهم من تحصيل المصالح باسم الربا، وشبهة الربا، حرموا بمجرد الشبه ولو كان بعيداً.

وقد يرجحون الشبه المحرم عند تعارض الأشباه، وكل ذلك لا يتفق مع أسلوب التشريع الذي جعل التحريم والمنع الى خلاف الأصل، فعدد المحرمات، وأطلق في الأباحة، وجعلها الأصل في الأشياء في غير آية[1]، ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[2]، و﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾[3].

فهو في مقام التحرم يعدد أو يستثني، وفي مقام التحليل يطلق. ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم...﴾ إلى أن قال ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ ﴿قل لا

---

(١) ولا تنافي بين هذا التغاير في أسلوبي التحرم والتحليل في تلك الآيات وما شابهها وبين الاطلاق فيهما في وصف الرسول في قولهُ تعالى ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾ لأن هذا اخبار عن صفات الرسول التي جاءت به التوراة، ومنها أنه يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، وقد بينت الآيات الأخرى أنه في مقام التحرم يعدد المحرمات أو يجعلها مستثناة وفي مقام التحليل يطلق من غير تعداد الا ما يظن أنه محرم عليهم ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم﴾.

(٢) البقرة - ٢٩

(٣) الجاثية - ١٣

أجد فيما أوحي الى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً . . .﴾ الآية .

فمن سوى بين التحريم والتحليل بالقياس فقد أبعد عن سنن التشريع .

ومن هنا وجب إعادة النظر فيما حرمه الفقهاء المقلدون ، وسدوا به أبواباً من المعاملات على الناس فيضيقوا عليهم باسم الدين لمجرد الشبه ، أو لأنها لم تكن في العصر الأول .

وما نراه اليوم من أوضاع اقتصادية جديدة لم تكن في العصور السابقة ولم يعطها الفقهاء أحكاماً ، أو ظنها الناس داخلة في الربا لا ينبغي لنا أن نرفضها لمجرد أنها جديدة لا نجد لها نظيراً في كتب الفقه ، أو أنها تشبه المحرم في بعض نواحيه ، وإنما الحل الصحيح فيها أن تعرض للبحث من جديد على ضوء قواعد الاسلام ومبادئه ، فما وجدنا له منها مخرجاً إسلامياً بوضعه أبيح كما هو ، وما وجدناه يتنافى مع القواعد والأصول نحاول تعديله والتغيير فيه حتى يتوافق معها ، فان أبى التعديل طبق عليه حكم الضرورات ، وعندئذ تصبح أوضاعاً إسلامية تضم الى غيرها مما اجتهد فيه الفقهاء السابقون . ولنا في هذا التعديل أسوة برسول الله ﷺ فقد تقدم قريباً قوله : « بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بها جنيباً » ، وقوله في شأن السلم بعدما نهى عن بيع ما ليس عند الانسان « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم » .

أما المعاملات الربوية الصريحة التي زحفت علينا من الغرب ، وأصبحت في كياننا الاقتصادي ، ولا يمكن إلغاؤها الآن بتشريع عاجل ، لما يترتب على هذا الإلغاء من اضطراب التعامل ، وتعطل أسواق التجارة مع بلاد كل تعاملها بالربا ، وما يتبع ذلك من بلبلة في الاقتصاد ـ كما قيل ـ هذه المعاملات تترك الآن دفعاً للحرج ، وحرصاً على تحصيل مصالح الناس ، على أن يكون ذلك تشريعاً استثنائياً مستثنى من أجل هذه الضرورة **مع البحث الجدي فوراً عن**

طريقة لاستقلال اقتصادنا عن الاقتصاد الغربي القائم في أصله على الربا ، فننشىء اقتصاداً يقوم على مبادىء الاسلام الصحيحة يشترك فيه كافة الدول الاسلامية والعربية وغيرها من الدول الصديقة التي ترغب في ذلك[1] .

إننا إن فعلنا ذلك أمكننا أن ننفصل عن الغرب اقتصادياً ، وبه يتم استقلالنا الحقيقي ، وفي خيرات البلاد العربية والاسلامية ومواردها الوفيرة ما يغنينا عن التعامل مع هؤلاء الربويين ، وحينذاك يجد الغرب نفسه مضطراً الى التعامل معنا على الأسس التي نختارها ، فان لم يكن مفر من التعامل معهم على الوضع القائم فليحصر في نطاق الضرورة الذي دل عليه قوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه﴾ ، وطبقه رسول الله ملائماً بين التشريع وواقع الناس في عصره .

ولا يفوتني هنا أن أنبه على مبدأ آخر يدخل في حل المشكلة ، وهو أن الشارع استثنى بعض أفراد الربا لحاجة الناس كالقرض والعرايا ، وأن بعض الفقهاء جوز القياس على ما استثناه الشارع إذا كان المقيس في معنى المقيس عليه .

فالغزالي يقول : إن ما استثنى عن قاعدة سابقة ويتطرق الى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى ، وشارك المستثنى في علة الاستثناء ، مثاله استثناء العرايا ، فانه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا ولا هادماً

---

(١) وإذا كانت الدول الأوربية أنشأت سوقاً أوربية مشتركة لتواجه به التهديد الاقتصادي الذي تصورته موجهاً لها من جانب البلاد المتحررة في آسيا وأفريقيا أفلا يجدر بنا أن نحمي أنفسنا واقتصادنا من أكلة الربا .؟

وأصلح نظام في نظري يوصلنا الى الغاية هو النظام الذي أدال دولتي الأكاسرة والقياصرة فيما مضى من التاريخ ، وأثبت في كل تجربة أنه أصلح نظام عرفته الانسانية منذ قامت خلافة الانسان في الأرض .

لها، لكن استثنى للحاجة، فنقيس العنب على الرطب لأنا نراه في معناه، وبعد ذكر مثال آخر ليس من باب الربا قال: ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الالحاق.

فأين هذا مما فعله متأخروا الفقهاء من التغالي في التحريم بالقياس وادخال أشياء كثيرة في الربا والريبة؟!

ومن هذه المشكلات نظام الحدود «العقوبات المقدرة شرعاً على بعض الجرائم» فان دعاة التمدن يقولون: إنه نظام لا يلائم المدنيات العصرية، فقطع يد السارق فيه قسوة وشدة لا تتناسب مع سرقة مال الغير مهما غلت قيمة المال، وجلد الزاني ورجمه أشد قسوة من سابقه، وكيف يستساغ جلد سكران ثمانين جلدة على أن شرب كأساً من خمر؟!

وجوابنا عن ذلك: إن الشارع شرع هذه العقوبات المقدرة المحددة في أضيق نطاق، حيث قدرها وحددها لست جرائم هي: القتل وقطع الطريق «الحرابة»، والزنى والقذف والسرقة وشرب الخمر، والخمسة، الأولى لها عقوبات مقدرة في القرآن، ولا خلاف فيها، وأما شرب الخمر فعقوبته ثابتة بالسنة، ومختلف في أنها حد أو تعزيز، وكذلك في مقدارها، وزيد كذلك في السنة عقوبة على الارتداد عن الاسلام «من بدل دينه فاقتلوه».

قدر الشارع عقوبات هذه الجرائم لشيوعها بين الناس، وعظم جرمها في حق المجتمع، لأنها اعتداء على الأمور الضرورية «النفس والمال والعرض والنسب والعقل والدين».

قدر هذه وترك ما عداها من غير تحديد لجزاء مفوضاً الأمر فيها الى الولاة يقدرونه حسبما تقضي به المصلحة، وإنما فعل ذلك ليكون التشريع مرناً صالحاً للتطبيق في كل عصر، وفي جميع البيئات، ولأن الجرائم لم تنحصر فيما كان

موجوداً حين التشريع، ففي كل يوم يولد جديد في عالم الاجرام حتى جعل له فقهاء القانون علما خاصا أسموه «علم الأجرام».

والجزاء المفوض في باب التعزير يبتدىء من الكلمة الزاجرة، وينتهي عند أشد العقوبات وهي القتل.

والتعزير يجب على فعل كل منكر مخالف للنظام الشرعي، سواء أكان إخلالا بواجب ديني أم عدواناً على الغير، فيدخل في ذلك السب والشتم والغش والاحتيال والتزوير، وشهادة الزور والاستهزاء بالدين، وترك الواجبات من صوم وصلاة وغيرهما.

ولعل مسلك القوانين الحديثة في جعلها لكل جريمة عقوبة لها حدان أدنى وأعلى، وتركها للقاضي حرية الاختيار حسبما يرى، لعل ذلك جاء تقليداً للنظرية الإسلامية في التعزير المفوض أصل تقدير العقوبة فيه الى القاضي.

مقصد الشارع من تشريع الحدود

والإسلام حينما شرع تلك العقوبات لم يقصد منها الا إصلاح المجتمع بمنع وقوع هذه الجرائم أو تقليل وقوعها، وفي دائرة الاصلاح شرعها، لذلك لم نجد منه حرصاً على إثبات تلك الجرائم، ولا تشوفاً إلى اقامة الحدود عليها. فقد شرط في إثباتها شروطاً يقل معها الاثبات أو يندر.

فالزنى مثلا لا يثبت الا باقرار الزاني نفسه إقراراً صريحاً لا شبهة فيه، أو بشهادة شهود أربعة تتوفر فيهم العدالة والمعاينة.

فشهود أربعة يتفقون على رؤية الجاني على وضع واحد، بحيث اذا اختلفوا في الشهادة سقطت شهادتهم يدل دلالة واضحة على أن العقوبة - في الحقيقة - علـى الاعلان والمجاهرة بالفعلة الشنعاء، لأن من يفعلها بحيث يراه هذا العدد من

الشهود، ويقفون على حقيقة فعله يكون مستهتراً مجاهراً بفعلته القبيحة غير مبال بقانون ولا حاسب للمجتمع الذي يعيش فيه حساباً، بل إنه شخص تجرد من إنسانيته يجريء الناس على هذا القبيح ويدعوهم الى ارتكابه.

ومن هنا استحق عقوبة زاجرة تقام عليه في ملأ من الناس ليكون جزاء وفاقاً ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[١].

ويؤيد ذلك ما روى عن رسول الله أنه كان يقول: « من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فاستتر فهو في ستر الله ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد »[٢].

ويأتي من وراء ذلك أمر الشارع بدرء هذه الحدود صراحة، يقول رسول الله فيما رواه السيوطي في الجامع الصغير: « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتهم فان وجدتهم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله فان الأمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة ».

وفي رواية أخرى « ادفعوا الحدود ما وجدتهم لها مدفعاً[٣] ».

وروى عن عمر أنه قال: « لأن أعطل الحدود في الشبهات خير من أقيمها في الشبهات[٤] ».

بل أكثر من ذلك أن رسول الله في قصة ماعز كاد أن يلقنه الرجوع عن

---

(١) النور ـ ٢
(٢) كشف الغمة جـ ٢. ص ١٣٠
(٣) المرجع السابق ص ١٣١
(٤) الخراج ص ١٥٣

اعترافه بالزنى، فقد أعرض عنه أربع مرات، وفي الخامسة قال له: لعلك قبلت أو لمست أو نظرت... ولم يأمر باقامة الحد عليه الا بعد أن اعترف به صراحة.

روى أبو هريرة قال: جاء رجل الى رسول الله فشهد على نفسه أربع مرات أنه أصاب امرأة حراماً ورسول الله يعرض عنه، فأقبل في الخامسة فسأله عن فعله صراحة من غير كناية، فلما أجابه قال له: فهل تدري ما الزنى، قال نعم: أتيت منها حراماً ما يأتي الرجل من امرأته حلالا، قال: فما تريد بهذا القول، قال: أريد أن تطهرني يا رسول الله، فأمر به فرجم[1]».

وروى بريدة رضي الله عنه قال: جاءت الغامدية «امرأة من غامد من الأزد» فقالت: يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني فردها، فلما كنت من الغد قالت: يا رسول الله لم تردني، لعلك تردني كما رددت ما عزا فوالله إني لحبلى، قال: أما اذاً فاذهبي حتى تلدي»، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة وقالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت هذا ابني يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي الى رجل من المسلمين، ثم أمر بها فحفر لها الى صدرها وأمر الناس فرجموها[2]».

هذا هو الإقرار الذي يثبت حد الزنى لا يقبل من المقر أول الأمر، بل يرد مرات حتى يتأكد الأمام أنه جاد في إقراره، ومع هذا التكرار ينبغي أن يسأل عنه. هل به جنون أو مرض، فاذا لم يكن به شيء من ذلك أقيم عليه الحد، ويبدأ الإمام، ثم الناس، فان رجع بعدالإقـرار اعتبر رجوعه، ودرىء عنه الحد، فان لم يرجع صراحة لكنه فر عند إقامة الحد عليه اعتبر هذا الفرار

(١) ، ة(٢) كشف الغمة ص ١٣٢، ص ١٣٣

رجوعا، لما روي في قصة ماعز أنه فر حين مسته الحجارة، ولم يتركوه حتى مات، وأن رسول الله قال لهم لما بلغه خبره «هلا تركتموه[1]».

وأما الشهادة ففيها بعد اشتراط نصاب معين، وعدالة الشهود، واتفاقهم على الرؤية على وضع معين لا شبهة فيه، أن الشهود مخيرون بين الستر والشهادة، والستر أفضل، ولذا قرر الفقهاء: إن القاضي إذا رأى الشخص يزني لا يحل له أن يقيم عليه الحد بعلمه ترجيحاً لجانب الستر[2].

وفوق ذلك فانهم يترددون في أداء الشهادة، لأنهم يعلمون مقدماً أنه إذا لم تتم شهادتهم لشبهة من الشبه كانوا قذفة، فيحدون حد القذف فهذا الوضع يمنع الشهود من أداء الشهادة غالباً.

ثم إنه لو تمت شهادتهم وثبتت الجريمة وحكم باقامة الحد أمر الشهود بالبدء بالضرب في الرجم لنتأكد من صدقهم، فاذا امتنعوا ولو كان لمجرد الخوف والرهبة اعتبر ذلك بمثابة الرجوع منهم عن الشهادة فيسقط الحد عنه.

فأين مع كل هذا الاحتياط والتحرز فظاعة حد الزنى وقسوته؟؟

ومما تجب ملاحظته هنا أنه ليس معنى سقوط الحد بالشبهة أن تسقط العقوبة عنه حتى يكون ذلك مشجعاً لهؤلاء الزناة على الاسترسال في فعلتهم بل إنه يعاقب عقوبة أخرى أخف[3] من الحد على سبيل التعزير يختارها ولي الأمر، لأن الحدود فيها حقان.

---

(١) الخراج ص ١٦٣

(٢) الخراج ص ١٧٨

(٣) أخف في العدد فقط، والا فان الضرب في التعزير يكون أشد من الضرب في الحد. يقول أبو يوسف: «وضرب الزاني أشد من ضرب الشارب، وضرب الشارب أشد من ضرب القاذف، والتعزير أشد من ذلك كله. المرجع السابق ص ١٦٦، ص ١٦٧.

١- حق المجتمع في أصل العقاب لينزجر الجاني عما يتضرر به الناس وهذا لا يسقط أصلا .

٢ - حق الشرع في نوع العقاب المقدر، وهو الذي يسقط بالشبهة .

وأما حد السرقة فقد نظر اليه بعض الناس من زاوية أنه اعتداء على مال الغير، والمال أقل من النفس، فكيف تقطع اليد في المال مع تفاهته؟!

وهم يتصورون مع ذلك جيشاً من اللصوص بات مقطوع الأيدي، فيعجزون عن العمل، فيصبحون عالة على الناس .

وهذه نظرة خاطئة، لأن المال جعله الله نعمة مفيدة للمجتمع كله، وأداة لإصلاحه، فعليه يتوقف قيام التجارة، واحياء الصناعة، وتنمية الزراعة، ومنه تؤخذ الزكاة التي تسد بها حاجة المحتاجين وتجبى الضرائب التي ينفقها ولي الأمر في مصالح الأمة كلها .

وهذا يكشف لنا عن حكمة اضافته في القرآن الى الله عز وجل مرة، والى الجماعة مرة أخرى، فالأولى تفيد أن الملك الحقيقي لله، والمالكين مستخلفون فيه للقيام عليه حفظاً وتنمية، ثم انفاقاً في وجوهه المرسومة لهم، والثانية تدل على أن نفعه للجميع .

يقول الله تعالى ﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[١]، ويقول ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[٢]، ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[٣]، ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾[٤] .

---

(١) الحديد - ٧
(٢) النور - ٣٣
(٣) البقرة - ١٨٨
(٤) النساء - ٥

ومن هنا يكون الاعتداء على الأموال اعتداء على المجتمع كله، وإشاعة لعدم الأمن فيه، فيستحق المعتدي جزاء مؤلماً يلائم جريمته.

فاليد المعتدية التي أسرفت في الاعتداء على أموال الغير. أموال المجتمع، وولدت الرعب في نفوس المالكين، أسرفت في السرقة من غير حاجة تدعوها لذلك. يد آثمة، وعضو مريض أساء صاحبها الظن بالله تعالى، وترك الثقة بضمانه، وترك الاعتماد على قسمه، وتعهده برزقه ﴿وما من دابة في الارض الا على الله رزقها﴾[1]، ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا﴾[2].

إن يداً كهذه لا تستحق غير القطع

ومن تتبع اجتهادات الفقهاء وجد صوراً عديدة من السرقة لا قطع فيها للأيدي لما اكتنفها من شبه، وإن وجبت على المعتدين عقوبة أخرى، فلو أقيم هذا الحد بشروطه لم يترك لنا جيشاً جراراً من مقطوعي الأيدي كما يقولون.

يقول أبو يوسف في خراجه[3]: «ولا يقطع أحد في سرقة من أبيه ولا من أمه ولا من ابنه ولا من أخيه ولا من أخته، ولا من زوجته، ولا من ذي رحم محرم منه، ولا تقطع المرأة في السرقة من مال زوجها، ولا السارق من الحمام **ولا من الحانوت المفتوح للبيع المأذون فيه**،ولا من الخان اذا دخله، ولا الشريك في سرقة من شريكه من متاع الشركة، ولا يقطع من سرق وديعة عنده أو عارية أو رهنا ... قال: والذي يدخل داراً أو حانوتاً ويجمع متاعاً ولم يخرج به فانه لا يقطع، ولكن يوجع عقوبة ويحبس حتى يتوب، ومثله الذي يسرق الحيوان من مراعيها، والثمار قبل جمعها في حرزها»، ثم روى حديث رسول الله «لا

---

(١) هود - ٦
(٢) الزخرف - ٣٢
(٣) ص ١٧٠ وما بعدها

قطع في ثمر ولا كَثر » الكثر طلع النخل . . ثم قال : « ولا سرقة في طعام يؤكل ، ولا في فاكهة رطبة ولا في الحطب ولا في الخشب ولا في الحجارة كلها » .

وهكذا نجد أبواب الشبهات التي يدرأ بها هذا الحد متعددة ، فشبهة تأتي من جانب المسروق منه ، وأخرى تنبعث من مكان السرقة ، وثالثة تجيء من نوع المال الذي وقعت السرقة عليه ، وقد يكون للوقت الذي حدثت فيه دخل في اسقاط الحد كما حدث في عهد عمر ، فانه نهى عن القطع في عام المجاعة .

ثم إن الشارع لم يكن حريصاً على إقامة هذا الحد لاعتباره الشبهة مرة ، وندبه الى الستر مرة أخرى .

بل إن رسول الله كان ينفي التهمة عمن ادعى عليه .

فقد روى أنه أتى برجل ، فقيل هذا سرق شملة ، فقال عليه الصلاة والسلام « ما أخاله سارقاً » ، وفي رواية « ما أخاله سرق ، أسرقت ؟ » .

وكذلك أصحابه من بعده كانوا يفعلون مثل ذلك ، فقد روى أن أبا هريرة أتى بسارق ، وهو يومئذ أمير فقال : « أسرقت ؟ قل لا ، أسرقت ؟ قل لا[1] » .

كما روى أن عليا كرم الله وجهه أتى برجل فشهد عليه رجلان أنه سرق فأخذ في شيء من أمور الناس ، ثم هدد شهود الزور ، فقال : لا أوتى بشاهد زور الا فعلت به كذا وكذا ، ثم طلب الشاهدين فلم يجدهما ، فخلى سبيل الرجل[2] .

وفوق ذلك كان الرسول يحب الصفح والعفو من المجني عليهم ، ويبيح

---

(١) جاء في الرواية « قول لا » بواو بعد القاف ، وقالوا في توجيهها إن الواو تولدت من اشباع الضمة والا فالفصيح فيها « قل لا » .

(٢) الخراج ص ١٧٦ .

الشفاعة للجاني قبل ان يصل الأمر اليه، بل أكثر من هذا أنه كان يتألم حتى يظهر الألم على وجهه حينما يقضي بقطع يد سارق.

فقد روى ابن مسعود: أن أول حد أقيم في الإسلام لسارق أتى به النبي ﷺ، فلما قامت عليه البينة قال: « انطلقوا به فاقطعوه »، فنظر الناس الى وجه رسول الله كأنما سفي - والله - عليه الرماد، فقالوا: يا رسول الله لكأن هذا اشتد عليك، فقال: وكيف لا يشتد علي وأنتم أعوان الشيطان على أخيكم؟، قالوا: فهلا خليت سبيله يا رسول الله؟ قال: أفلا كان هذا قبل أن تأتوني به، فان الأمام اذا بلغه حد فليس له أن يعطله[1]، ثم قرأ « وليعفوا وليصفحوا . . . الآية ».

وروى ابن عمر قال: كان رسول الله يقول « تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب ».

وقد شفع علي والزبير في سارق قبل أن يذهب به إلى الأمام.

على أن شدة العقاب لا تمنع من تقريره، لأن المقصود من شرعيته الزجر، ومجرد تقريره وإقامته مرة أو مرتين واعلان ذلك للناس كاف في تحقيق الغرض منه، فان مقطوع اليد اذا سار وسط الناس حمل معه الإنذار المخوف لكل من تحدثه نفسه بالاعتداء على أموال الغير.

وفي هذا يقول أبو يوسف[2] مخاطباً الرشيد: « ولو أمرت باقامة الحدود لقل أهل الحبس، ولخاف الفساق وأهل الدعارة، ولتناهوا عما هم فيه »، ثم يختم مقالته بقوله: « إن الأجر في إقامة الحدود عظيم والاصلاح فيه لأهل الأرض كثير ».

---

(١) كشف الغمة جـ ٢ ص ١٣٨

(٢) الخراج ص ١٥١

وأقرب مثال لذلك ما حدث في المملكة العربية السعودية عندما قررت قطع يد السارق، ونفذته مرات معدودة، فقد عم الأمن ربوعها، وبات كل واحد وهو قرير العين. مطمئن النفس على أمواله، وصار التاجر يترك متجره مفتوحاً من غير حارس، ويذهب لأداء الصلاة أو لقضاء مصالحه، ثم يعود اليه فيجده كما تركه لم يمسه أحد، بل أكثر من هذا. ان من يفتقد شيئاً في طريقه ويذهب الى مقر الشرطة يجده هناك في أغلب الأحوال.

وهنا تتجلى لنا حكمة الإسلام في تشريعه، ويظهر لنا سر التعبير بالنكال في قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾[1].

فالنكال هو العقوبة الرادعة التي تردع المعاقب، وتحذر غيره من صنع مثل ما صنع، يقال: نكل به تنكيلا اذا صنع به صنيعاً يحذر غيره[2].

كما يكشف لنا سر ختم هذه الآية بقوله ﴿والله عزيز حكيم﴾ فان معناه عزيز في انتقامه من السارق وغيره من أهل المعصية. حكيم في فرائضه وحدوده.

روى أنه بعض الأعراب سمع قارئاً يقرأ آية ﴿والسارق والسارقة﴾ وختمها بقوله ﴿والله غفور رحيم﴾، فقال ما هذا كلام فصيح، فقيل له:

---

(١) المائدة - ٣٨

(٢) وأصله من النكل بالكسر وهو القيد الشديد ويقال للجام الثقيل أيضاً، وسميا بذلك لكونهما مانعين، والجمع أنكال، ومنه قوله تعالى ﴿ان لدينا أنكالا وجحيما وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليماً﴾ المزمل - ١٢، ١٣.. وسميت العقوبة نكالا، لأنها تحذر غير من نزلت به ارتكاب موجبها. راجع تفسير ابن كثير جـ ١ ص ١٠٧، جـ ٢ ص ٥٦، والبحر المحيط جـ ١ ص ٣٤٦، جـ ٣ ص ٤٨٤، وتفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٧٧، جـ ٦ ص ١٧٤، وصفوة البيان لمعاني القرآن جـ ١ ص ٣٢، ص ١٩٢.

ليست التلاوة كذلك، وانما هي ﴿والله عزيز حكيم﴾ فقال: بخ بخ عز فحكم فقطع.

هذا هو موقف الإسلام من إقامة الحدود. احتياط بالغ في طريقة إثباتها، ثم إسقاطها بالشبهات، بل تلقين الرجوع لمن أقر بها، ومنه نعرف مدى حرصه على بني آدم الذين كرمهم الله، وفضلهم على من سواهم، وخلق لهم ما في الأرض جميعاً.

فلو أن حكام المسلمين أعلنوا في الناس عزمهم على إقامة حدود الله على كل خارج على المجتمع مستبيحاً حرماته من دماء وأعراض وأموال، ثم سلكوا في إقامتها الطريقة التي سلكها رسول الله، وتبعه عليها أصحابه لانزجر المجرمون، وقلت الجرائم حتى لم يبق مجال لإقامة تلك الحدود الا في أضيق نطاق.

إن المسألة تحتاج الى حذر بالغ من أولى الأمر، وليست بالسهولة التي يتصورها الناس.

وفي ختام هذا البحث أضع أمام القارىء مقالة فقيه من فقهاء الإسلام الأوائل، وقاضي قضاته إبان ازدهار الدولة الاسلامية. رسم فيها لخليفة المسلمين حينذاك الطريقة السليمة لإقامة الحدود، وكشف له عن انحرا ـ ولاته وأعوانه في ذلك.

يقول أبو يوسف في خراجه[1] ـ بعد أن أبان أحكام الحدود وطرق إثباتها ـ وتقدم يا أمير المؤمنين الى ولاتك لا يأخذون الناس بالتهم يجيء الرجل الى الرجل «أي الوالي» فيقول: هذا اتهمني في سرقة سرقت منه،

---

(١) ص ١٧٥.

فيأخذونه بذلك وغيره، وهذا مما لا يحل العمل به، ولا ينبغي أن تقبل دعوى رجل على رجل في قتل ولا سرقة، **ولا يقام عليه حد الا ببينة عادلة، أو باقرار من غير تهديد من الوالي له أو وعيد على ما ذكرته لك**، ولا يحل ولا يسع أن يحبس رجل بتهمه رجل له، كان رسول الله ﷺ لا يأخذ الناس بالقرف[1]، ولكن ينبغي أن يجمع بين المدّعي والمدعى عليه، فإن كانت له بينه على ما ادعى حكم بها، **والا أخذ من المدعى عليه كفيل وخلى عنه**[2]، فان أوضح المدعى عليه بعد ذلك شيئاً، والا لم يتعرض له، وكذلك كل من كان في الحبس من المتهمين فليفعل ذلك به وبخصمه، فقد كان يبلغ من توقى أصحاب رسول الله الحدود في غير مواضعها، وما كانوا يرون من الفضل في درئها بالشبهات أن يقولوا لمن أتى به سارقاً: أسرقت؟ قل لا.

وروى أن النبي ﷺ أتى برجل فقيل هذا سرق شملة، فقال عليه الصلاة والسلام «ما أخاله سارقاً».

وفي موضع آخر[3] يقول: إذا رأى الامام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة، وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الأثر، فأما القياس فانه يمضي ذلك عليه، **ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر**.

بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بها إذا سمعه بذلك اهـ

وهنا أقول للمرجفين الذين يهرفون بما لا يعرفون، فيرمون شريعة الله بالقسوة في تحديد عقوبات بعض الجرائم، ومن ثم يزعمون بأن إقامة هذه الحدود لا

---

(١) القرف: التهمة، والجمع القراف.

(٢) أليس هذا هو الضمان الشخصي الذي تأخذ به القوانين الحديثة؟

(٣) الخراج ص ١٠٨.

يتلاءم مع هذا العصر. عصر المدنية ـ الزائفة ـ والتقدم ـ المزعوم ـ، وفاتهم أن تشريع هذه الحدود قصد به أولاً منع الجريمة قبل حدوثها، فإذا وقعت كان هذا الاحتياط البالغ في إقامتها، وتلقين مرتكبها الأنكار لعدم حرص الشارع على إقامتها ما دام هناك شبهة تدرأ بها، ولو كان حريصاً على إقامتها لكان للحاكم أن يقيمها على من رآه يفعل ما يوجبها، ولكنه منع من ذلك حتى يقوم به عنده بينة، وهذا ما أثر عن الشيخين رضي الله عنهما وهما من أعلم الناس بشريعة الله بعد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وصدق الله العظيم في وصفه بقوله ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما كنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[1].

---

(١) التوبة ـ ١٢٨

الخاتمة

في فقه المذاهب المدون ومدى تطبيقه على ما جد من معاملات

قدمنا أن الفقه الاسلامي لم يقف يوماً أمام ما يستجد من الحوادث، ففي عصور الاجتهاد الأولى كان الاجتهاد يغطي كل أحكام الحوادث، بل في عصر الأئمة تجاوز ذلك إلى فرض الوقائع واستنباط أحكام لها، فقد كان في سباق مع الزمن فسبقه، وهو آية من آيات عمومه وملاءمته، وكان للعرف واختلاف الأمكنة والأزمنة أثر كبير فيما يستنبط من الأحكام، ولم يقف هذا الفقه أمام تجدد الحوادث حتى في عصور التقليد ما دامت الدولة تعتمد عليه في تشريعاتها، فكان الفقهاء من كل مذهب يخرجون أحكام الحوادث على قواعد أئمتهم - وإن لم يخل عصر من العصور من وجود مجتهد اجتهادا مطلقا أو أكثر.

ولو قدر لهذا الفقه بقاء العمل به فيما مضى من عصور لسيطر على كل ما يجد، ولما وقف في الطريق، ولكنا الآن في غنى عن البحث من جديد عن أحكام تلك الحوادث، ولكن المؤسف أن القوانين الوضعية زاحمته في العمل والتطبيق حتى نحي عن مكانته، وحصر العمل به في دائرة ضيقة هي ما يتعلق بالأسرة، أو ما يسمى بالأحوال الشخصية، بل إن هذه لم تسلم هي الأخرى عند تعديلها من الخروج في بعض أحكامها عما هو مقرر في الشريعة ونسبت خطأ إلى بعض المذاهب.

ومن المعلوم أن أحكام تلك القوانين فيها ما يوافق الفقه الإسلامي جاء بطريق الصدفة بدون قصد، أو بقصد نتيجة التعديل المستمر.

والآن نطرح التساؤل الآتي؟ ما الطريق إلى الحكم فيما جد من معاملات مالية في غيبة الفقه الإسلامي عن التطبيق ولم يعرض له الفقهاء القدامى في موسوعاتهم؟؟ هل نبحث عن حكمها في تلك الموسوعات الفقهية العديدة بتعدد المذاهب علنا نجد لها شبيها نلحقه بها بطريق القياس، أو نتلمس لها المعوقات في كلام الفقهاء الذين عاشوا في عصور غير عصرنا؟ هذا ما فعله بعض الفقهاء المعاصرين حينما تكلموا عليها، فقد افترقوا فيها إلى فريقين، فريق يمنعها لما فيها من أمور كان الفقهاء القدامى يمنعون المعاملات بسببها كالغرر والجهالة وغيرهما، وفريق آخر يبيحها كما هي مستندين إلى وجود ما يشبهها فيلحقونها بها بطريق القياس، أو يحاولون إخضاعها لقاعدة من القواعد الفقهية أو الأصولية.

ونحن نرى أن كلا الفريقين حاد عن الطريق المستقيم، لأن هذه المعاملات ولدت في ظل القوانين الوضعية، ونمت على أرض غير إسلامية، ثم نقلت إلينا بوضعها، فهي أشبه بعادات غير إسلامية اختلطت فيها المنافع بالمضار، قصد بها تحقيق المنافع لأصحابها الذين اخترعوها على حساب غيرهم، ولما أدخلوها في البلدان الإسلامية روجوا لها بفتاوى تصيدوها من هنا وهناك صيغت أسئلتها بطريقة خاصة تخفي حقيقة أمرها ليجيء الجواب حسبما يريدون وحرصوا على نشر هذه الفتاوى وإذاعتها من وقت لآخر. فالرجوع بها إلى ما كتبه الفقهاء في عصورهم لتلمس حكمها عندهم خروج عن الجادة، وتحكيم لأقوال الفقهاء فيما لم يعرضوا له في أزمنتهم، ووقوف بشريعة الله عند أقوالهم، وحكم عليهم

بالعقم مع أن الله سبحانه أنزلها ولودا لا تصاب بالعقم أبدا ما بقيت الدنيا ، فكل واقعة تحدث فيها لها في شريعة الله حكم كلف الفقهاء بالبحث عنه .

وليس معنى هذا أنني أطالب بتنمية كتب الفقه عن مكانها وعدم الاعتماد عليها ، لأنها في نظري ونظر كل منصف هي الحكم فيما عرضوا له من وقائع، ولا نخرج عنها بل نتخير منها ما يلائم العصر الذي نعيش فيه .

وانما قصدت أننا لا نحملها ما لا تحتمل ولا نبحث فيها عما لم تعرض له من وقائع جديدة .

والطريق السليم الذي نسلكه في مثل هذه المعاملات الجديدة أن يعاد النظر فيها من جديد بطريق الاجتهاد ـ الذي أشرت له فيما سبق ـ لنخلصها مما شابهها من مضار ، ونجري عليها عملية تعديل لتتفق مع الطريقة التي سار عليها التشريع الإسلامي في عصوره الأولى ، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة . فقد أقر بعض عادات الجاهلية لغلبة منافعها ، وعدل البعض الذي كثر ضرره . نفعل ذلك كي تلتقي مع المقصد الأصلي للشارع من تحقيق المصالح للمجتمع ، ودفع المضار عنه دون النظر إلى مصلحة فرد أو جماعة على حساب غيرهم .

ولقد رسم لنا رسول الله ﷺ الطريق السليم في واقعة حدثت بعد تحريم الربا فيما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة أن رسـول الله استعمـل رجلا على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال له أكل تمر خيبر هكذا ؟ ، قال : إنا نأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة ، فقال : لا تفعل . بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا ، وقال في الميزان مثل ذلك[1] فهذا الحديث

---

(١) وقد قدمنا هذا الحديث برواياته والكتب الذي ذكر فيها .

يرشد إلى مبدأ هام، وهو أن شريعة الله لا تقف حاجزاً بين الناس وبين ما هو أنفع لهم، ولكن بطريق سليم لا يخالف ما هو مقرر فيها.

فما فعله العامل ربا فأرشده الرسول ﷺ إلى طريقة أخرى سليمة تحقق الفرض المقصود.

أفلا نتخذ من هذا الحديث قاعدة نطبقها في كل ما وفد علينا من معاملات ربوية فنعدل فيها لندخلها في ساحة شريعة الله، وهذا خير من رفضها كما يفعل المتزمتون الذين يرفضون كل جديد، أو محاولة قبولها كما هي بشتى الحيل، كما فعل الذين وصفوا أنفسهم بالمجددين التقدميين!!!

فاذا أمكننا التعديل انتهت المسألة، وإن عجزنا عن التعديل بحثنا عن البديل، فان لم نجده سلكنا طريقا آخر، وهو البحث في مدى حاجة الناس إلى تلك المعاملة، فإذا كانت ضرورية أو كانت حاجة الناس إليها ملحة. أدخلناها في باب الاستثناء بقدر ما يدفع هذه الضرورة أو تلك الحاجة، ولا نتوسع في ذلك، فان الضرورات تقدر بقدرها. ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم﴾[1] ﴿فمن اضطر من مخمصة غير متجانف لأثم فان الله غفور رحيم﴾[2] ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾[3].

ومن طريق آخر نقول: إن مثل هذه المعاملات الجديدة لا تكون شرعية إلا إذا استندت إلى دليل شرعي،فاذا لم تستند إلى دليل صحيح لا تكون شرعية، لأن الشريعة نزلت لتحكم أفعال العباد وتخضعها لأحكام الله، لا لأنها تخضع لواقع الناس أيا كان نوعه، لأن كتاب الله ينفي ذلك صراحة في أكثر من آية.

---

(١) الأنعام -

(٢) المائدة - ٣ -

(٣) البقرة - ١٧٣ -

منها قوله تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون. أفحكم الجاهلية يبقون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾[1].

وقوله جل شأنه ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون﴾[2].

وأدلة الأحكام كما رتبت في أصول الفقة. هي كتاب الله، وسنة رسول الله، والاجماع الصحيح، والقياس، والعرف الصحيح، والمصلحة المرسلة، ثم دليلا الاستثناء. الاستحسان، وسد الذرائع.

ولو طبقنا ذلك على تلك المعاملات فلا نجد لها سندا من كتاب الله ولا سنة رسوله، وليس فيها إجماع، بل ولا قياس صحيح لعدم وجوده، لأنه يراد به إلحاقها بما يشابهها مما نص عليه أو أجمع عليه، ولا يراد به هنا ما وجد في كلام الفقهاء مما خرجوه على قواعد أئمتهم، فلم يبق إلا العرف الصحيح أو المصلحة، وهذه المعاملات لا تدخل تحت العرف الصحيح، لأنها أولا لم تعم حتى يقال إنها متعارف عليها، وعلى فرض وجوده فهو عرف فاسد، فلا بد فيه من التعديل في شروطها فيلغى منها ما يفسدها، كما صنع رسول الله في بعض أعراف الجاهلية. أو نزنها بميزان المصلحة المعتبرة عند كثير من الفقهاء، فننظر للآثار المترتبة عليها وفيها المنافع والمضار، ونوازن بينهما، فان غلب نفعها أقرت، وان كان العكس ألغيت وتصبح مصلحة ملغاة، وإذا وصلت إلى هذا الحد تكون ممنوعة، وهي لا تباح إلا إذا كانت ضرورية أو كانت حاجة الناس

---

(١) المائدة - ٤٩، ٥٠

(٢) المؤمنون - ٧١

إليها ملحة بحيث لو منعت وقعوا في حرج بيّن

هذا هو الطريق الصحيح لمعرفة أحكام تلك المعاملات الجديدة.

وبعد. فاكتفي في بحثي بهذا القدر، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، وأختتمه كما بدأته بحمد الله على جزيل نعمائه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه، وأسأله سبحانه المزيد من فضله الذي لا ينفذ، وأن يتقبل عملي هذا بقبول حسن ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾.

فهرس الموضوعات